مباني الفكر الإسلامي (٤)

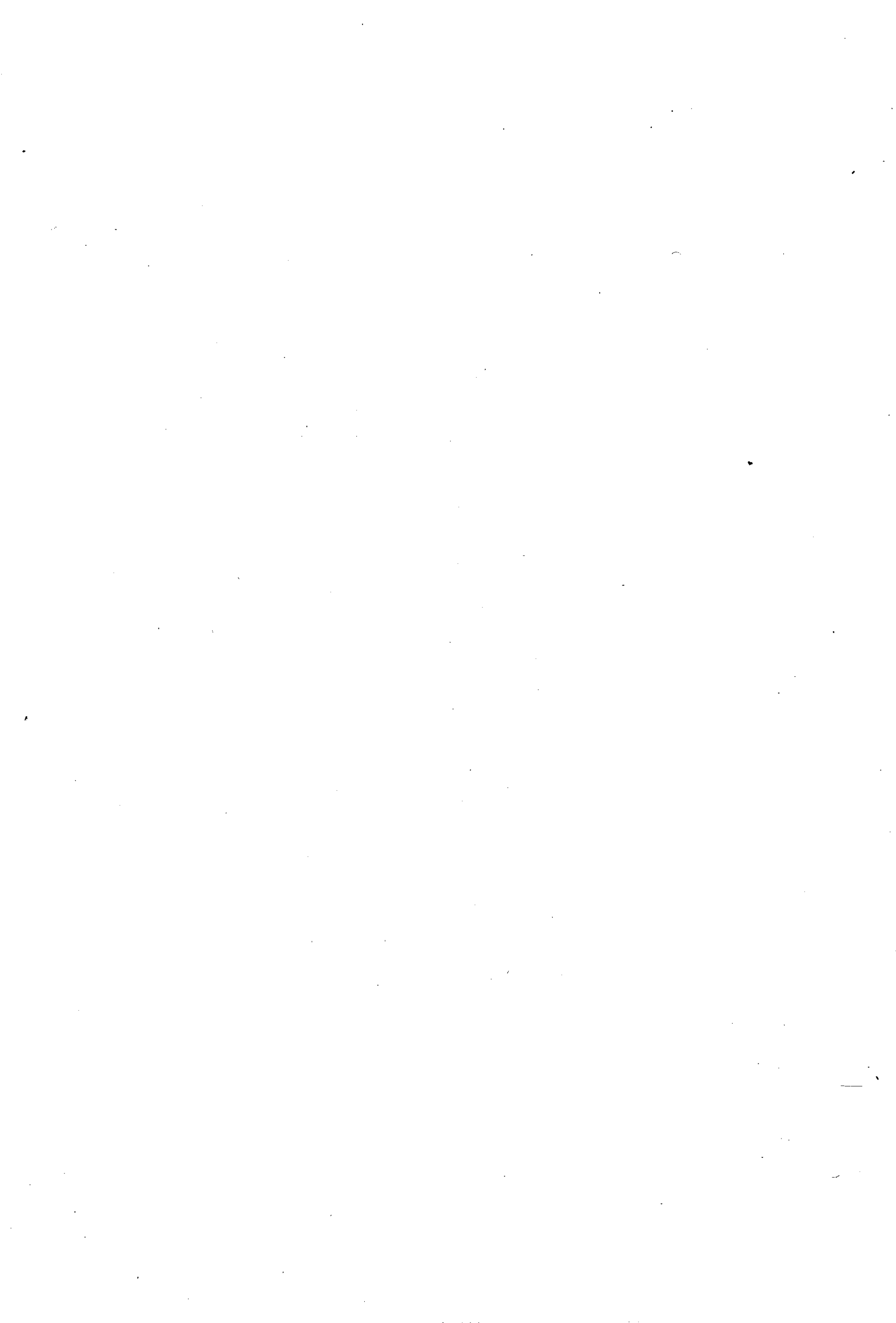


الشيخ مجتبى مصباح

ترجمة

الشيخ حسن أمهز





الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-212-2

[٢٠٢١م - ١٤٤٢هـ]



العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - mail: almaarf@shurouk.org

تصميم:

سيد مهدي حسيني

إخراج فني:

ماجد مصطفى

طباعة:



07762001 - 70743117
dpidigitalprint2020@gmail.com

الفهرس

المقدمة

يُعدُّ علم الأخلاق من العلوم التي تطلب بوصفها مقدمةً للعمل. وعلى الرغم من أنّه يمكن للإنسان أن يُعرض باختياره التكويني عن المعلومات المكتنزة لديه في مقام العمل، لكنّ علم الأخلاق مفيد لكلّ من يسعى صادقًا وراء الحياة السعيدة. ولطالما سعى علماء الأخلاق لإرشاد طلاب السعادة والكمال إلى الطريق الصحيح، فوضعوا هذا العلم في متناول أيديهم. وقد كان القادة الدينيّون من أكبر المنادين بالأخلاق وبشكل دائم، وذلك من أجل تحقيق أهمّ أهداف رسالة الأديان السماويّة، وهي هداية الإنسان إلى السعادة الحقيقيّة.

ولطالما واجه هذا النوع من الاهتداء الصعوبات والتحدّيات، مثل: الشكّيّة والنسبيّة، اللتين تُعدّان من الأمور التي واجهت الإنسان في مختلف المجالات الفكريّة والعلميّة، ولم يكن مجال القيم الأخلاقيّة بمنأى عن هذه المواجهة. لكنّ الأمر تفاقم في العصور الأخيرة فبرزت هذه الاتجاهات الفكريّة بشكل أكبر، ولذلك نجد ظهورًا لعدد من القيم المُحدَثة كالإنسانيّة، والليبراليّة، والتساهل، والتسامح. وقد

تعزّزت - من جهة أخرى - نزعة الإنسان إلى اللذة والرفاه المادّي والنفع الدنيوي، وميل القدرات العظمى نحو السيطرة على العالم، وذلك بفضل التطوّر التكنولوجي، حتى صار كلّ أمرٍ ممّا ذكر أمنية الإنسان وحلمه. في الوقت نفسه، غلب الاضطراب والفراغ المعنوي والروحي نتيجةَ طغيان النزعة الدنيويّة، وهو ما سبّب جنوح كثيرٍ من الجماعات الإنسانيّة إلى آليّات وطرق من صنع البشر وإنتاجهم للوصول إلى الطمأنينة والتخلّص من هذا الفراغ الروحي والمعنوي، وقد بحثت كلّ واحدةٍ من هذه الفرق عن مثلهم الأخلاقيّة في نوعٍ من ترك الدنيا والإعراض عنها.

وبما أنّ طبيعة البشر تميل نحوَ مَيْلٍ إلى ما ذكرنا سابقًا، وجدت المذاهب الأخلاقيّة لها أتباعًا؛ فكلّ واحدٍ منها جذب عددًا من الناس. وقد طالعتنا هذه المذاهب بطرق متعدّدة ومختلفة للحياة المطلوبة. طبعًا، تلبية هذه الرغبات معقولة إلى الحدّ الذي لا تعارض فيه العقل الصريح. ويستطيع أولئك العقلاء الذين يعيشون حياتهم بعقلانيّة أن يرَوا أنّ إرضاء هذه الرغبات والطموحات - ولو بشكل غير معقول - ليس مثالًا أخلاقيًا. لكنّ هذه الرغبات تترافق ووساوس ذهنيّةً في كثيرٍ من الموارد، هذه الوساوس التي قد تتلبّس أحيانًا بلبوس الدليل الفلسفي، وحينئذٍ ستواجه مباني الأخلاق مشاكل حقيقيّة. في هذه الموارد بالتحديد يحيط غبار الأوهام بالعقل، ويرى الذين يسعون بصدق وراء الحياة السعيدة أنفسهم في طريقٍ مُظلم. وحينما يكون نور العقل خافتًا والاستفادة منه صعبة جدًّا مع تلوّث الفضاء الفكري بغبار الأوهام، كيف يمكن الوقوف على الحقيقة؟ تهدف الفلسفة

بشكل عامّ إلى إزالة مُعيقات السفسطة وغبار الأوهـام من طريق العقل، وتهدف «فلسفة الأخـلاق» بشكلٍ خاصّ إلى إزالة مُعيقات العمل في طريق الحياة. فالمنتظَر من فلسفة الأخلاق أن تُحدِّد مِلاك تشخيص آليّة العيش الصحيحة، لكي نصل إلى الحياة المطلوبة فتنير هذا المِلاك بضوء العقل الساطع، طبعًا هذا على فرض وجود حياةٍ مطلوبة ومبتغاة. والوقوف على مبانٍ أخلاقيّة محكمة ومبرهَنة خطوة مهمّة وضروريّة بلا شكّ للاختيار المناسب والواضح، لا المتزلزل بين المذاهب الأخلاقيّة المتعدّدة. لا يمكن الوقوف والتصدّي لرياح بعض الآراء العاتية والتحدّيات الخطيرة الموجودة أو التي يمكن أن توجد في المجال الأخلاقي، إلّا بالاعتماد على المباني الصحيحة والمعقولة والمحكمة فقط، ومن خلال ذلك فقط يمكن دعوة الآخرين بكلّ ثقةٍ واطمئنانٍ إلى الطريق الصحيح. علم الأخلاق مقدّمة لسعادة الإنسان، أمّا فلسفة الأخلاق فهي دليل العقل إلى المذهب الأخلاقي الذي يؤدّي إلى السعادة ويصنع الإنسان.

هذا الكتاب الذي بين أيدينا وضع للتعرّف الإجمالي على «فلسفة الأخـلاق» مع ملاحظة الوقوف بقدر المستطاع على الأُطُـر العامّة للمذهب الأخلاقي الذي يمكن له أن يَهديَ الإنسانَ إلى السعادة الحقيقيّة. وقد اعتمد المنهج العقلي في البحث عن منشأ القيمة الأخلاقيّة ومِلاكها، واعتمد أيضًا في مجال تقييم الآراء والنظريّات المختلفة للمذاهب الأخلاقيّة. وقد لجأنا إلى توضيح هذه النظريّات في موارد الحاجة واللزوم؛ فلم نلزم أنفسنا بتوضيح وتوصيف جميع النظريّات. كلا، إنّ الهدف الأصلي للكتاب لا يتعلّق بتوصيف جميع

النظريّات والمذاهب التي ترتبط بفلسفة الأخـلاق، لذلك تعرّضنا لهذه المذاهب بشكل عامّ في درسين مع ملحقٍ، وفصّلنا الكلام عن المذهب الإسلامي في الأخلاق في أربعة دروس.

أُعدّ هذا الكتاب كتابًا دراسيًّا، يعادل وحدتين دراسيّتين. وقد يخطر في بال القارئ بعض الأسئلة أو الاستفسارات حول الأبحاث المطروحة، التي حرصنا على حذفها من متن الدروس رعايةً للاختصار، وتعرّضنا لها عند الضرورة في بعض الحواشي موكِلين بيان بقيّة النكات المهمّة إلى الكتاب المساعد الذي يعتمد عليه الأستاذ.

ومن الواجب أن أشكر جميع الأشخاص الذين ساهموا في إعداد وتدوين هذا الكتاب بأيّ نحو كان. وأخصّ بالذكر منهم الوالد المعظم الأستاذ العلامة آية الله محمّد تقي مصباح اليزدي الذي أدين له بأكثر بضاعتي العلميّة وعمدة ما احتواه الكتاب، وأشكر المشرفين على هذا الكتاب: حجة الإسلام والمسلمين محمود فتحعلي، وحجة الإسلام والمسلمين الدكتور أحمد حسين شريفي.

وألتمس العذر عن كلّ نقصٍ وعيب في هذا الكتاب، وأسأل الله أن يكون هذا العمل مقبولًا لديه تعالى وأن يقع مورد استفادة القرّاء الأعزّاء.

مجتبى مصباح

خريف ١٣٩٧ هـ.ش.



الدرس الأول:

كليات فلسفة الأخلاق

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١- التعرّف على الاستعمالات المختلفة لكلمة «أخلاق».

٢- التعرّف على علم الأخلاق.

٣- التعرّف على فلسفة الأخلاق ومسائلها.

٤- أن يصبح مهتمًّا بتعلّم فلسفة الأخلاق بعد وقوفه على أهمّيّتها واطّلاعه على ضرورتها.

٥- الاطّلاع على مكانة فلسفة الأخلاق بين سائر مباني الفكر الإسلامي.



في وصيّة رسول الله ﷺ لعليٍّ عليه السلام: «عليك بمحاسن الأخلاق فاركبها، ومساوي الأخلاق فاجتنبها؛ فإن لم تفعل، فلا تلومنّ إلا نفسك»[1].

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٨، الصفحة ٧٩.



المقدمة

«فلسفة الأخـلاق» من الفلسفات المضافة، أي: من العلوم التي تضاف كلمة فلسفةٍ فيها إلى أمرٍ آخر. وعلى الرغم من معرفة الناس إلى حدٍّ ما بعلم الأخلاق، إلّا أنّهم لا يعرفون كثيرًا عن فلسفته. وسنعرّف «الأخـلاق» و«علم الأخلاق» في هذا الدرس، ثمّ نتعرّف على فلسفة الأخلاق، ونبيّن أهمّيّة مباحثها وضرورتها. مضافًا إلى توضيح مكانة هذا العلم مقارَنةً بالعلوم الأخرى.

تعريف الأخلاق

الأخلاق جمع خُلْق وخُلُق، وتطلق الأخلاق في اللغة على الصفات النفسيّة الراسخة، أي: الملكات؛ وهي صفاتٌ يستحقّ صاحبها المدح أو الذمّ عليها. فمثلًا، لو توفّي شخص كريم النفس معطاء مضحٍّ، فإنّ هذه الصفات الحسنة ستُذكر في مقام بيان شمائله وأخلاقه. وأمّا الصفات التي هي من قبيل الظلم والكذب والخيانة، فهي داخلة في عداد

الأخلاق السيّئة... وعلامة تجذّر الصفات الأخلاقية أنّه - بشكل عامّ - يمكن للشخص المتحلّي بها أن يأتي بالأعمال التي تناسبها بسهولة دون حاجة لمزيد من التفكير والتأمّل. على سبيل المثال، ليس الكريم ذاك الشخص الذي أحيانًا ما يتردّد ويتأمّل ويضغط على نفسه أو يُضغَط عليه من الخارج ليُقدِم على البذل، بل الكريم هو الذي يبذل بكلّ أريحيّة.

فاتّضح أنّ كلمة «أخـلاق» تطلق لغةً على الصفات النفسانيّة الراسخة التي تقبل التحسين والتقبيح. وأمّا بلحاظ المصطلح، فلها عدّة معان أخرى من قبيل:

١- الصفات النفسانيّة القابلة للتحسين والتقبيح، الأعمّ من كونها راسخةً أو غير راسخة:

وهذا أعمّ من المعنى اللغوي؛ وعلى أساس هذا المعنى، يُعتبر الصبر خاصيّة أخلاقيّة ولو لم يكن راسخًا في النفس.

٢- الصفات والأفعال القابلة للتحسين والتقبيح:

هذا المعنى أعمّ من سابقه أيضًا؛ لا يشمل الصفات النفسانيّة فقط، بل يشمل الأفعال التي نقوم بها أيضًا. وبناء على هذا المعنى، تكون أفعال الشخص جزءًا من أخلاقه أيضًا.

٣- الصفات والأفعال الحسنة:

تكون الأخلاق بناءً على هذا المعنى أخصّ من المعنى السابق، فلا تشمل الصفات والأفعال القبيحة. وعلى أساس هذا المعنى، يكون الظلم وخيانة الأمانة أمورًا غيرَ أخلاقيّة[1].

علم الأخلاق

يحتاج الإنسان ليستمرّ في حياته ويتكامل مادّيًّا ومعنويًّا إلى تحصيل أمور وشـروط خاصّةٍ من محيطه الخارجي. كما يحتاج إلى إقامة علاقاتٍ تربطه بهذه الأمور، مضافًا إلى ضرورة القيام ببعض الخطوات تجاهها. ونجد أنّ يد الحكمة والربوبيّة الإلهيّة قد خلقت العالم بحيث يمكن للإنسان أن يحصّل الاطّلاع اللازم عن هذه الأمور. مضافًا إلى حيازته الدوافعَ التي تمكّنه من التعامل معها والاستفادة منها، فيمكن له بإرادته واختياره أن يطويَ طريق التكامل ويصل إلى الهدف النهائي الذي يريده خالقه.

ويبدأ الدافع للتعامل مع هذه الأمور بالرغبة الأوّليّة، فيتوسّل الإنسان - وبشكل طبيعي - بالأسباب والوسائل المناسبة ليصل إلى مراده ويرفع احتياجاته. فيسعى إليها بجهده، ويلتذّ بالوصول إليها،

(١) أحيانًا، تختصّ الأخلاق في بعض المحاورات العرفيّة بالعلاقات الاجتماعيّة، فيُعدّ الشخص خلوقًا فيما إذا أحسن التعامل مع الآخرين، ويُعدّ سيّئ الخلق فيما لو أساء التصرّف الاجتماعي مع الآخرين. لكن كما قلنا سابقًا لا تختصّ الأخلاق لغةً واصطلاحًا بالأخلاق الاجتماعيّة.



ويصير سعيدًا. وتدريجيًا يتعلّق بها ويعتبرها - من حيثيّات مختلفة - جميلة، ومفيدة، أو ضروريّة، ومناسبة، وجيّدة، ومطلوبة، وذات قيمة.

ويمكن تقسيم هذه المساعي - من جهةٍ - إلى قسمين: مادّيّة أو طبيعيّة، ومعنويّة أو ما بعد الطبيعيّة. فينضوي تحت القسم الأول - مثلًا -: المساعي المبذولة للحفاظ على سلامة الجسم وراحته المادّيّة، أمّا القسم الثاني فيرتبط بما هو من قبيل السعي نحو العدل والتضحية، وهي أمور لا ربط مباشرًا لها بالمادّيات والطبيعيّات، بل لها ربطٌ بالوصول إلى المثل العليا.

وقد حاز القسم الثاني منذ القدم مكانةً خاصّة عند الإنسان في ظلّ فطرته الإلهيّة، معتقدًا بأنّها ذات قيمةٍ خاصّةٍ، وتصدّى لمحاولة ترسيخ هذا النوع من السلوك في حياته. وعلى ضوء هذه المحاولة، خصّص علمًا من العلوم للوقوف الدقيق على المتطلّبات والكفاءات - أي: الواجبات والأمور اللائقة بالإنسان - النفسيّة والسلوكيّة، إضافةً إلى تحديد كيفيّة تحصيلها وترسيخها، وقد سمّي هذا العلم بعلم الأخلاق.

ويتوقّف تحديد الميزات المثالية للإنسان - وبتبعه تحديد معيارٍ للحكم الأخلاقي على مختلف الأمـور وتشخيص مجال المتطلّبات والكفاءات - على رؤيتنا للوجود الإنساني وماهيّته وأبعاده الوجوديّة وغايته النهائيّة. وعلى هذا، لا ينبغي لنا أن نتوقّع اتّفاق الجميع في مقصودهم من علم الأخلاق. فيكون الحصول على تعريف شامل لعلم الأخلاق بنحوٍ يشمل جميع المبانى الاعتقادية والفكريّة مُحالًا أو

متعسِّرا. لكنّنا نستطيع القول: إنّ الاتجاهات المختلفة في علم الأخلاق تشترك في ثلاث نقاط:

١- في علم الأخلاق لا يخضع للتقييم إلّا الأمور الاختياريّة. فمثلًا، لا يُوصف شخصٌ ما بالحسن أو القبح لمجرّد كونه أصمّ، أو لأنّ بشرته ذات لون معيّن، أو لأنّ والده كان عالمًا أو جاهلًا؛ لأنّ هذا الشخص لا دورَ له في حيازته على هذه الصفات. فمن وجهة النظر الأخلاقيّة، يتعلّق التحسين والتقبيح بالأمور التي نتّصف بها بفعل إرادتنا أو لا أقلّ يمكن لنا المساهمة في تغييرها[1]. وكذلك الأمر يجري في الأفعال، فلا تقيّم الأفعال في الأخلاق إلا إذا كانت اختياريّة.

٢- لا يُنظر في الأخلاق إلى قيمة الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختيارية من جهة آثارها الحياتيّة الجزئيّة والمحدودة، بل يُنظر في ذلك إلى آثارها على مستوى الحياة ككلّ. فمثلًا، حينما يغبن البائعُ المشتريَ فيحصل منه على ربحٍ أعلى، يكون هذا الفعل قيّمًا من وجهة نظر اقتصاديّة، لكنّه فعلٌ خاطئٌ أخلاقيًّا.

---

(١) كما قلنا سابقًا، فإنّه من الممكن أن نجد تفاوتًا منذ البداية في الصفات النفسانيّة بين الأفراد سواء كان التفاوت من حيث هذه الصفات نفسها أم من حيث شدّتها وضعفها، فإنّ الطبيعة الخاصّة بالأفراد تلعب دورًا في ذلك، وكذا بعض العوامل الأخرى كالوراثة. لكنّ هذه الصفات يمكن إخضاعها للتقييم الأخلاقي طالما أمكن تقويتها وتضعيفها أو الحفاظ عليها بواسطة الأفعال الاختياريّة، وأشرنا أيضًا إلى أنّ الثواب والعقاب في الآخرة يتعلّق بالأمور المرتبطة بالأفعال الاختياريّة فقط: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ﴾ (سورة النجم: الآيتان ٣٩ و٤٠).

وحينما نقول ذلك، فإنّا نستند فيه إلى أنّ الحياة لا تختزل في قضيّة تحقيق الربح. وبهذا، يكون في المجموع ثمّة أمور أهمّ غُفِل عنها، كالصدق والإنصاف. ومن وجهة نظرنا، إنّ الحياة كما هي عند هذا البائع ليست هي الحياة المطلوبة بنحو كُلّي. وفي المقابل، حينما نقول بأنّ العدالة والشجاعة والصداقة من الصفات الحسنة أخلاقيًّا، فإنّنا نقصد حينئذٍ أنّ الانسان المثالي والإنسان القدوة هو الإنسان الذي يتمتّع بهذه الصفات؛ والحياة التي يمكن أن نعيشها في ظلّ هذه الصفات هي الحياة الأكثر مطلوبيّةً في المجموع.

٣- تارةً يتمّ تبيين الأحكام الأخلاقيّة من خلال بيان الأمور الحسنة والقبيحة، كأن يُقال - مثلًا -: حفظ الأمانة حسنٌ وخيانتها أمر قبيحٌ، وتارة أخرى بصيغة لزوم الفعل أو الترك، كأن يُقال: يجب أن تكون أمينًا أو يلزم لك ترك خيانة الأمانة. وبالرغم من تسمية جميع هذه الأحكام الأخلاقيّة بالأحكام القيميّة بمعنى من المعاني، لكنّه يمكن الإشارة إلى نوعين من الأحكام المذكورة: **الأول:** أحكام في مجال القيمة الأخلاقيّة؛ **والثاني:** أحكام في مجال اللزوم الأخلاقي.

بناءً على هذه النقاط الثلاث، ينبغي أن يُعلم أنّ علم الأخلاق يتولّى بيان الطريق الأمثل في سبيل تأمين الحياة المرجوّة. وعليه، فهو يتناول قيمة لزوم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة. لذا، تُستعمل كلمة الأخـلاق في هذا العلم بمعناها الاصطلاحي الثاني، فيشمل الصفات الاكتسابيّة - الأعمّ من كونها صفات راسخةً أو غير راسخةٍ -

والأفعال الاختياريّة. ونبحث في علم الأخلاق عن تلك الصفات التي يلزم أن يتحلّى بها الإنسان وتلك الأفعال التي يلزم أن يأتي بها ليحقّق في النهاية الحياةَ الطيّبة، ويصل إلى مستوى الإنسانيّة المناسب. كما نبحث عمّا يلزم تركه والتنزه عنه من الصفات والأفعال.

وباختصار: يمكن القول بأنّ علم الأخلاق علم يبيّن قيمة ولزوم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة التي يمكن من خلالها بلوغ الحياة المطلوبة.

أهمّيّة علم الأخلاق

لا يمكننا أن نجد شخصًا لا يبالي بحياته كيفما كانت! كلّ شخصٍ لديه نوعٌ خاصّ من الحياة يطلبه ويسعى جاهدًا في سبيل الوصول إليه. وفي الحقيقة، إنّ جميع القرارات التي تُتّخذ، وجميع الجهود التي تبذَل، إنّما هي لأجل تحقيق رغباتنا، مهما كانت مختلفة ومتنوّعة؛ فإنّ رغباتٍ من قبيل: توفير الاحتياجات الأساسيّة، والاستفادة من الطبيعة، والاستفادة من الآخرين، وخدمة الآخرين، وتنمية المعرفة والمهارات والقدرات، وتوفير الرفاهيّة، وتوفير الأمن الشخصي والاجتماعي، والمكافأة المادّيّة أو الأجر الأخروي، لا تعدو كونها هادفةً لتحقيق ذاك النمط المرجوّ من الحياة. وعلى هذا الأساس، فإنّ اكتشاف طريق توفير الحياة المرجوّة ضروري، وتكمن وظيفة علم الأخلاق في الكشف عن هذا الطريق، كما ذكرنا سابقًا.

ومن ناحية أخرى، فإنّ حكمة الله سبحانه تقتضي - وفقًا لمباحث معرفة الله - أنّه تعالى لا بدّ من أن يكون لديه غاية معقولة من خلق الإنسان؛ وبمقتضى ربوبيّته التكوينيّة والتشريعيّة لا بدّ له تعالى من أن يوفّر لهذا الإنسان أسباب التكامل والهداية. لهذا، كان الهدف النهائي من الدين ومن بعث الأنبياء الارتقاء بالإنسان إلى قمّة الأخلاق كما قال النبي الخاتم ﷺ: «إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»[1].

الفلسفات المضافة[2]

إلى الآن تعرّفنا على علم الأخلاق وعلى أهمّيّته. وقبل أن نتحدّث عن فلسفة الأخلاق، من الجدير أن نقدّم توضيحًا عامًّا عن الفلسفات التى تضاف إلى العلوم الأخرى.

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ١٦، الصفحة ٢١٠.

(٢) ما جاء هنا تحت عنوان الفلسفات المضافة هو الفلسفات التي تضاف إلى العلوم، لكن تجدر الإشارة إلى أنّ كلمة «فلسفة» كما تضاف إلى العلوم المختلفة، كذلك يمكن إضافتها إلى أمور أخرى، كفلسفة الدين، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الفن، وفلسفة الحجاب. وتبحث هذه الفلسفات أيضًا بمنهج عقليّ عن المسائل العامّة والأساسيّة المتعلّقة بالمضاف إليه. على سبيل المثال، فى فلسفة الدين نبحث عن تعريف الدين، ومجال الدين، أهمّيّة الدين وضرورته، وأنواع الأديان، وما شابهها. وفي فلسفة التاريخ نبحث عن تعريف التاريخ، قانونيّة التاريخ، وأسلوب دراسة التاريخ وتحليله، وما شابهها. وفي فلسفة الفن نبحث عن تعريف الفن، وأنواع الفن، وتأثير الفن، وعلاقة الفن بالثقافة، وعلاقة الفن بالجمال، وما شابهها. وفي فلسفة الحجاب نبحث عن ضرورة الحجاب وأهمّيّته، وعلاقة الحجاب بالحرّيّة وما شابهها. طبعا، في الموارد التي تضاف فيها الفلسفة إلى غير العلم، فإنّه يمكننا أن نبحث فيها مجموع المسائل المرتبطة بالمضاف إليه، فنلاحظها بوصفها علمًا مستقلًّا يبحث عن هذا المضاف إليه. وحينها يمكن أن تتحوّل الفلسفات المضافة إلى تلك الأمور، إلى فلسفات مضافة إلى العلوم، أو لا أقلّ تكون مشابهة لها.

في وقتنا الراهن، عندما تُستخدم كلمة فلسفة بمفردها، يُقصد منها، العلم العقليّ الذي يتحدّث عن الموجود بشكل عامّ، لا عن الموجود الخاصّ ويسمّونه بما بعدالطبيعة أو الميتافيزيقيا. فى هذا العلم يتحدّثون عن الحالات العامّة للوجود، كالقضايا التالية: الموجود إمّا واجب أو ممكن، إما بالقوّة أو بالفعل، إمّا ثابت أو متغيّر. كذلك يُبحث فى الفلسفة عن خصوصيّات كلّ واحدٍ من هذه الأقسام، لكنّه لا يبحث في الفلسفة عن كيفيّة تأثير بعض الموجودات الجسمانية - مثلًا - في بعض؟ أوأنّها من أيّ المواد تتركّب؟ وما شاكل ذلك من الأبحاث التي ترتبط بالموجودات الخاصّة، فإنّها تُبحث فى العلوم المختصّة بها.

وفي المقابل، عندما تضاف كلمة الفلسفة إلى علم خاصّ أو إلى مجموعة من العلوم، فالمراد منها معالجة ذاك العلم أو تلك العلوم بشكل عامّ معالجة عقلانيّة خارجيّة؛ ولا يقصد فيها البحث عن المسائل الخاصّة بذاك العلم أو تلك العلوم. وفي الحقيقة، إنّ الفلسفات المضافة إلى العلوم، تشبه علم الفلسفة من ناحيتين: **الأولى:** أنّ منهج البحث فيها منهج عقلي؛ **والثانية:** أنها تتناول المباحث العامّة والمبنائيّة. وكما قلنا سابقًا، إنّ الميتافيزيقيا تبحث عن الخصوصيّات العامّة للموجودات، وعن تقسيمات الوجود العامّة التي تشكّل مباني الأبحاث في العلوم الأخرى، ولا علاقة للميتافيزيقيا بالبحث عن أحكام أيّ قسم خاصٍّ من الموجودات التي تبحث في علوم أخرى. وعلى هذا الأساس، تبحث فلسفة العلوم التجريبيّة أيضًا عن الخصوصيّات العامّة للعلوم التجريبيّة من قبيل: ما هي التجربة؟

وما هو منهج البحث في هذه العلوم؟ وما مدى اعتبار قضايا هذه العلوم؟ ولاربط لها بحلّ المسائل المختصّة بالفيزياء أوالكيمياء أو العلوم التجريبية الأخرى.

انطلاقًا من أنّ نظرة الفلسفات المضافة إلى العلوم المتعلّقة بها هي نظرة عامّة وخارجيّة، ومن أنّ هذه الفلسفات تمهّد الأرضيّة للبحث فيما أضيفت إليه، تُقدَّم منطقيًّا على البحث في نفس تلك العلوم. فإذا ما أراد شخص أن يعالج بصورة صحيحة مسائل تلك العلوم يجب أولًا أن يكون على معرفة كافية بفلسفة تلك العلوم حتى يستطيع - استنادًا إلى هذه المعرفة - أن يحدّد بالدّقّة ماذا يريد أن يعالج؟ وكيف يجب أن يتناول مسائل تلك العلوم في سبيل حلّ معضلاتها؟ وما هي الأمور المترقَّبة من هذه العلوم؟

بشكل عامّ، يطرح في الفلسفات المضافة نوعان من الأبحاث: **الأول:** توضيح المفاهيم المفتاحيّة في العلوم التى وقعت موقع المضاف إليه؛ والثاني: معالجة أسس حلّ مسائل تلك العلوم. فمثلًا، في فلسفة العلوم التجريبيّة يبحث عن مفهوم التجربة، أي: أنّ التجربة بالدّقّة ما هي؟ وكذلك يُبحث عن مدى اعتبار المنهج التجريبي الذي يستفاد منه في العلوم التجريبيّة. والمفاهيمُ المفتاحيّةُ لعلمٍ ما، هي عبارة عن مبادئِهِ التصوّريّة، والقضايا الضروريّة للاستدلال علَى مسائل العلم، التي تسمّى بمبادئه التصديقيّة. وبناءً عليه، فيمكن القول باختصارٍ: إنّ الفلسفات المضافة إلى العلوم تعالج المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لتلك العلوم.

فلسفة الأخلاق

قلنا: إنّ علم الأخلاق يبيّن قيمة ولزوم الصفات الاكتسابيّة والأعمال الاختياريّة لكي يصل الإنسان من خلالها إلى الحياة المطلوبة. لهذا، يُبحث في علم الأخلاق عن المسائل التالية: أيّ الأفعال حسنة وأيّ الأفعال سيّئة؟ أيّها يلزم فعله وأيّها يلزم تركه؟ ما هي الصفات الحسنة واللائقة؟ وماهي الصفات القبيحة وغير اللائقة؟ ما المقصود بالضبط هنا من الحسن، والقبيح، ولزوم الفعل، ولزوم الترك، والوظيفة؟ على أيّ أساس ننسب الحسن أو القبح إلى الأفعال، ونحكم بلزوم القيام بفعل أو تركه؟ عندما نواجه خيارات متعدّدة، على أيّ أساس نعيّن وظيفتنا الأخلاقيّة؟ هل لحسن فعل أو قبحه حقيقة لا بدّ من أن نكتشفها؟ هل الأحكام الأخلاقيّة مطلقة وذات اعتبار دائم، أم أنّها نسبيّة ومعتبرة في ظروف معينة؟ ما الدليل على اعتبار الأحكام الأخلاقيّة ووجوب قبولها؟

هناك خلاف في الإجابة عن هذه الأسئلة المطروحة، فالمدارس الأخلاقيّة المتنوّعة لا تقدّم إجاباتٍ متشابهةً عليها. وفي الحقيقة، ظهرت المدارس الأخلاقيّة في خضمّ المعالجة لهذه المسائل، وفق خلفيّات متفاوتة فيما يخصّ أبحاث الوجود والمعرفة والإنسان، وأصبحت الأسئلة المطروحة آنفًا حول علم الأخلاق تُطرح بجدّيّة أكثر، وهذا الأمر وفّر خلفيّة ظهور علم جديد يُعرف اليوم بفلسفة الأخلاق.

والأسئلة المذكورة آنفًا، إمّا أن تنصبّ على المفاهيم التصوّريّة لعلم الأخلاق، كمعنى القيمة، واللزوم، والحسن، والقبيح، «ينبغي»

و«لا ينبغي»، أو على التصديقات التى تفرضها مسبقًا كلّ مدرسةٍ من المدارس الأخلاقيّة، حيث تبيّن كلّ مدرسةٍ أحكامَها الأخلاقيّة الخاصّة على ضوء إجاباتها عن تلك الأسئلة. على سبيل المثال، بعض المدارس الأخلاقية تعتبر أنّ المفاهيم الأخلاقيّة من قبيل الحسن، والقبيح، و«ينبغي» و«لا ينبغي»، غير قابلةٍ للتعريف، وبعض المدارس تعتبر هذه المفاهيم قابلة للتعريف، فتعرّفها من خلال إرجاعها إلى المفاهيم الأخـرى. ويتباين أنصار الفئة الأخيرة فى تعريفهم لهذه المفاهيم، فقد عرّفوا الفعل الحسن بعدّة تعريفات من قبيل: المطابق لـلأذواق الفرديّة، وما اتّفق عليه الناس، والمقبول في المجتمع أو الموافق لأمر الله، أو الموجِب للّذّة أو ما يكون مفيدًا وما شاكل ذلك. وقد اعتبر بعضٌ أنّ القيم الأخلاقيّة واقعيّة، بخلاف من يرى أنّها غير واقعية؛ وذهب بعضهم إلى الإيمان بالمبادئ الأخلاقيّة بشكل مطلق ودون أيّ شرط أو قيد؛ واعتقد بعضٌ أنّ جميع الأحكام الأخلاقيّة نسبيّة، ويذهب بعضٌ إلى أنّ الأحكام الأخلاقيّة بَدَهيّة في قبال من يعتقد أنّها تحتاج إلى الإثبات، وقد اقتُرحَت لإثباتها طرق مختلفة. نتيجةً لذلك، نستطيع أن نقول بأنّ فلسفة الأخلاق علمٌ يُبحث فيه بمنهج عقليّ حول المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لعلم الأخلاق.

أهمّيّة فلسفة الأخلاق وضرورتها

لأجل أن تتّضح أهمّيّة الإجابة عن الأسئلة المذكورة، ندقّق في المثالين التاليين:

١- مشاجرة بين شخصين تلفت انتباهكم. وعند التقصّي عن سبب المشاجرة تجدون أنّ أحدهما لايحبّ اللون الأسود فلايسمح لأحد بارتداء ثيابٍ سوداء، أمّا الثاني - وبالرغم من معرفته بذوق صاحبه - يصرّ على ارتداء الثوب الأسود، ولايتنازل أيٌّ منهما عن مذاقه.

٢- يلفت انتباهكم بكاء طفل فى أحضان أمّه. تسألون عن سبب البكاء فتجيب الأم أنّ الطفل رفع قارورة السمّ وكان يريد أن يتناول بعضًا منها، ولو تأخّرت الأمّ لكان الطفل قد آذى نفسه. تقول الأمّ لنا: إنّ طفلي انزعج وبكى بسبب أخذي القارورة منه، والأمّ ليست على استعداد لترك الطفل وما يهوى!

إنّ الفرق بين هذين المثالين واضح. في الأوّل نجد تفاوت الأذواق مع عدم وجود مرجع واقعي، ولهذا لا نعطي الحقّ لصاحب الذوق الخاصّ أن يفرض ذوقه على صاحبه، وبالطبع، لا نعتبر إلحاح الآخر على ذوقه حتى لو ساءت الأمور بسبب إصراره أمرًا معقولًا. أمّا فى المثال الثاني، فلدينا خطر حقيقي في البين. فنعطي الحقّ للأمّ في أن تقف عائقًا أمام هلاك الطفل، بل نرى هذا الوقوف من وظائفها ولو اختلفت رغبة الطفل عن رغبة الأمّ وانزعج من تصرّفات والدته.

ولنفرض الآن شخصًا يعتقد بأنّ حسن الفعل يعني مطابقته مع ذوق الأفراد، ومراده: أنّا حينما نقول الفعل الفلاني حسن، أي: إنّه يتطابق مع ذوقه، وبالتالي فإنّ الاختلافات الأخلاقيّة ستكون من قبيل المثال الأول. وفي نظر هذا الشخص، إنّ إلزام الآخرين بأداء حكم

أخلاقي - يعتقد به هذا الشخص - نوعٌ من التعسّف والتدخّل في أمور الآخرين، وهو أمر غير مقبول. ومن جهة أخرى، فإنّ إلحاح الشخص على إجراء أحكام أخلاقيّة - تقع موقع القبول لديه - أمرٌ غير مسوّغ وغير مقبول، لا سيّما في الحالات التي تشكّل خطرًا على الحياة. لكنّ الذي يعتبر الأخلاق من الأمور الواقعيّة يحسب الاختلافات الأخلاقيّة من سنخ المثال الثاني، وبثّ الأخلاق وحفظ القيم الأخلاقية لديه أمرٌ مهمٌ جدًا، ومن الممكن أن يعتبر التضحية فى سبيل القيم الأخلاقية فى بعض المصاديق أمرًا جائزًا.

تأمّل: كيف ترى الفرق بين هذين الرأيين فى مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

من خلال التدقيق فى الأسئلة المذكورة يتضح أنّ معالجة مسائل علم الأخلاق منوطةٌ بتبيين مسائل فلسفة الأخلاق وبالبحث عنها؛ لأنّه لا يمكننا الركون إلى صحّة حكمنا الأخلاقي دون أن يكون لدينا معيار موثوق لتقييم الأمور الأخلاقيّة. فمع عدم معرفتنا بمعنى الحسن والقبح، أنّى لنا القول بأنّ حفظ الأمانة حسن وخيانتها قبيح؟ وعلى فرض كون الأخلاق غير واقعيّة أو غير قابلة للإثبات فما هي فائدة الاستدلال الأخلاقي؟ وما الموجب حينها للعمل على طبق الأحكام الأخلاقيّة؟ وما الداعي حينها للسعي في بثّ القيم الأخلاقيّة؟

بالنتيجة، إنّ الحماس فى تعلّم الأحكام الأخلاقية، والعمل على طبقها، والدفاع عنها تجاه غزو القيم المخالفة وانتشار الأخلاق الصحيحة في المجتمع، مبتنٍ على معرفة أجوبة هذه المسائل.

وعامّة الناس لديهم أجوبة عن هذه الأسئلة وعلى أساسها يحدّدون غاياتهم فى الحياة؛ يتّخذون القرار ويقيّمون أعمالهم وأعمال الآخرين ويرشدونهم ويتكلّمون معهم حول تصرفاتهم ويثنون عليهم أو يوبّخونهم، لكنّ هذه الأجوبة بشكل عامّ تكون غير دقيقة وغير مبتنية على أسسٍ علميّة، وفي حالات معينة من الممكن أن تكون متعارضة وغير متوافقة، كما أنّ الناس يستدلّون لتبيين مقاصدهم دون دراسة قواعد الاستدلال في علم المنطق. فمن الواضح ضرورةُ البحث في فلسفة الأخلاق فيما لو أردنا الاطمئنان من صحّة أحكامنا الأخلاقيّة ومواجهة مدّ العدوّ الثقافي وعاصفة الشكوك التى تزعزع القيم، كماهو الحال في ضرورة درس قواعد الاستدلال في علم المنطق للاطمئنان إلى صحّة الأدلّة ولتجنّب الوقوع في فخّ المغالطات.

مكانة فلسفة الأخلاق

بالاستناد إلى ما مرّ في تعريف الفلسفات المضافة، لا سيّما فلسفة الأخلاق، فإنّ الأخيرة تأتي في رتبةٍ متقدّمة على علم الأخلاق. لكن طريقة الإجابة عن مسائل فلسفة الأخلاق تابعة لنظرتنا للإنسان؛ لأنّ تحديد معيار موثوق لتقييم الحياة الإنسانيّة المطلوبة غير ممكن دون معرفة خصائص هذا الإنسان وإمكاناته وموقعه فى عالم الوجود وغاية

خلقه. ومن جهةٍ أخرى، تقدّم في مباحث معرفة الإنسان، أنّ معرفة مكانة الإنسان في الوجود والهدف من خلقته مرتبطةٌ بمعرفة مبدأ الوجود وعلاقة الموجودات به، وهذا ما بحثناه في كتاب معرفة الله. كما أنّ طريق تحصيل المعارف الأخلاقيّة وتقييمها يُعدّ من مباحث نظريّة المعرفة الأخلاقيّة، ومن هنا يظهر احتياج فلسفة الأخلاق إلى نظرية المعرفة. بالنتيجة فإنّ فلسفة الأخلاق تستفيد من العلوم الثلاثة التالية: نظرية المعرفة، ومعرفة الله، ومعرفة الإنسان.

ومن جهةٍ أخرى، ونظرًا إلى ارتباط علم الأخلاق بجميع الأمور الاختياريّة، فإنّ المعيار الذي نختاره للتقييم فى الأخلاق، سيؤثّر فى القيم الحقوقيّة والسياسيّة أيضًا. وفي الحقيقة، إنّ حلّ جملةٍ من المسائل المذكورة في القوانين الوضعيّة متوقّف على فلسفة الحقوق، ومن تلك المسائل: ماهو النظام القانوني المعتبَر؟ هل يجب أن يكون الإنسان حُرًّا في علاقاته الاجتماعيّة أم لا بدّ من تقييد حرّيّته في بعض الحالات؟ ما هي حقوق الإنسان - بصورة عامّة - التي يجب مراعاتها للجميع؟ كيف نضمن للمرأة حقوقها وكيف نضمن حقوق الشرائح الاجتماعيّة الخاصّة والأقلّيّات؟ لكن حلّ هذه المسائل متوقّف على حلّ قضايا أعمّ منها حول الحسن والقبيح، والصحيح والخطأ، والأمر والنهي الأخلاقيّين، وهي من الأمور التي تُعالج في فلسفة الأخلاق. أضف إلى ذلك أنّ الأسئلة التي يبحث عنها في فلسفة السياسة من قبيل: ما هي شرائط النظام السياسي المطلوب؟ ماهو النظام السياسي الشرعي؟ من هو الشخص المفروض طاعتُه؟ هذه الأسئلة تتوقّف على فلسفة الحقوق التي تتوقّف بدورها على فلسفة الأخلاق.

بناءً على ما تقدّم، تتأثّر فلسفة الأخلاق - بوصفها علمًا مقدّمًا على علم الأخلاق - بنظريّة المعرفة، ومباحث معرفة الله، ومباحث معرفة الإنسان، وتؤثّر في فلسفة الحقوق، وفي فلسفة السياسة.

ونحن لا نريد أن نبحث هنا عن جميع النظريّات في جميع مباحث فلسفة الأخلاق، بل نشير إلى أهمّ الأبحاث الّتي لها علاقة أكثر بتعليم مباني الفكر الإسلامي. فالإشارة إلى النظريّات المخالفة ودراستها في الموارد التي تساعد في عرض وتبيين النظريّة المقبولة إسلاميًّا أمرٌ مفيدٌ. وبناءً عليه، سنعمد في الدروس المقبلة إلى البحث عن المفاهيم الأخلاقيّة العامّة، وعلاقة القيم بالواقع، ونسبيّة الأخلاق وإطلاقها، والمدارس الأخلاقيّة الواقعيّة وغير الواقعيّة. ثمّ نتطرّق إلى المدرسة الأخلاقيّة الإسلاميّة، وإلى رأيها في تحديد قيمة ولزوم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة، ثمّ نقارن بين النتائج التي توصّلنا إليها مع الآيات والروايات.

خلاصة الدرس

١- تطلق الأخلاق لغةً على الصفات النفسانيّة الراسخة القابلة لوصفها بالحسن والقبح.

٢- الأخلاق اصطلاحًا تستعمل في مطلق الصفات النفسانيّة القابلة للتحسين والتقبيح، وتستعمل أيضًا في الصفات والأفعال القابلة للتحسين والتقبيح، وفي الصفات والأفعال الحسنة.

٣- علم الأخلاق: علم يُبحث فيه عن قيمة ولزوم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة، توصّلًا إلى تحديد الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الحياة المطلوبة.

٤- إنّ علم الأخلاق بدلالته على طريق الحياة المطلوبة، يلبّي الحاجة الطبيعيّة لبلوغ هذا الهدف الكلّي.

٥- تعلّم الأخلاق مقدّمةٌ للوصول إلى الغاية التى خلق الله الإنسان لأجلها.

٦- إنّ الفلسفة أو الميتافيزيقيا تبحث عن أحوال الموجود بشكل عامّ.

٧- عندما تضاف كلمة «فلسفة» إلى علم خاصّ أو إلى مجموعة من العلوم، فالمراد منها حينئذٍ معالجة ذاك العلم أو العلوم بشكل عامّ معالجةً عقلانيّة وخارجيّة.

٨- إنّ الفلسفات المضافة إلى العلوم تشبه الفلسفة؛ لأنّ منهج البحث فيها منهج عقلي، ولأنّها تدرس الأمور العامة والمبنائية.

٩- الفلسفات المضافة إلى العلوم تعالج المبادئ التصوريّة والمبادئ التصديقيّة لتلك العلوم.

١٠- فلسفة الأخـلاق: علم يُبحث فيه بمنهج عقليّ عن المبادئ التصوريّة والتصديقيّة لعلم الأخلاق.

١١- إنّ فلسفة الأخلاق تعالج المسائل التالية: معيار الحكم الأخلاقي، معنى المفاهيم الأخلاقيّة، كون القيم الأخلاقيّة واقعيّة أو غير واقعيّة، إطلاق الحكم الأخلاقي ونسبيّته، دليل اعتبار هذه الأحكام وما شابه ذلك من الأبحاث.

١٢- إنّ السعي في تعلّم الأحكام الأخلاقيّة، والعمل طبقها، والدفاع عنها أمام غزو القيم المخالفة، وبثّ الأخلاق الصحيحة في المجتمع، تتوقّف على معالجة قضايا فلسفة الأخلاق.

١٣- تقع فلسفة الأخلاق في رتبة متقدّمة على علم الأخلاق، وتتأثّر بنظرية المعرفة، وبأبحاث معرفة الله ومعرفة الإنسان، وتؤثّر في فلسفة الحقوق وفي فلسفة السياسة.

الأسئلة

١- ما هي الصفات التي يشملها المعنى اللغوي للأخلاق؟ اذكر مثالًا.
٢- اذكر ثلاثة استعمالات لكلمة الأخلاق مقارنًا بينها.
٣- عرّف علم الأخلاق.
٤- بيّن أهميّة علم الأخلاق.
٥- ماهي فلسفة الأخلاق؟ ولماذا تُقدّم على علم الأخلاق؟
٦- أين تقع أبحاث فلسفة الأخلاق فى سلسلة دروس مباني الفكر الإسلامي؟
٧- كيف يؤثّر اختلاف الرؤى في فلسفة الأخلاق على الدفاع عن القيم، ترويجها والعمل على طبقها وفي اللامبالاة الأخلاقيّة؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

١- لمزيد من الاطلاع على تعريف الأخلاق، انظر:

- أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، تحقيق عماد الهلالي، قم، طليعة النور، ١٤٢٦ق، الصفحة ١١٥.
- محمد مهدي النراقي، **جامع السعادات**، تصحيح: محمد كلانتر، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١١٩٦ق، الطبعة الرابعة، الجزء ١، الصفحة ٥٥.
- محمد الفيض الكاشاني، **المحجّة البيضاء فى تهذيب الإحياء**، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، قم، دفترنشر اسلامى، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ق، الجزء ٥، الصفحة ٩٥.
- عبد الله شبّر، **الأخلاق**، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٣٧٤ش، الصفحة ١٠.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **دروس فلسفه اخلاق**، طهران، اطلاعات، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣، الصفحتان ٩ و١٠.

٢- للاطلاع أكثر حول فلسفة الأخلاق، انظر:

- محمد تقي مصباح اليزدي، **فلسفه اخلاق**، كتابة وتحقيق: أحمد حسين شريفي، طهران، طباعة ونشر بين الملل، ١٣٨١، الفصل الأول.
- محمد علي شمالي، «علم اخلاق وفلسفه اخلاق: تأملى درباره حوزه هاى مختلف مطالعات اخلاقى»، **معرفت اخلاقى**، العدد ٣ ، صيف ١٣٨٩، الصفحات ٧ إلى ٢٦.

- ماركون ج. سينجر، «نگرش كلى به فلسفه اخـلاق، مسائل، ديدگاه ها ورشته ها»، ترجمة: حميد شهرياري، **معرفت**، العدد ١٥، شتاء ١٣٧٤، الصفحات ٤٧ إلى ٥٠.



الدرس الثاني:

المفاهيم الأخلاقيّة

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١- التعرّف على المفاهيم الأخلاقيّة العامة.

٢- الاطلاع على استعمالات هذه المفاهيم في علم الأخلاق.

٣- التمييز بين القيمة الذاتيّة وغير الذاتيّة.

٤- التعرّف على القيمة البديلة.

٥- التعرّف على أقسام اللزوم واستعمالاته.

فاعلم أنّ الـوجـه الحسن مـع الصفات
السيئة لا يستحق الالـتـفـات ولـو قليلًا

أمــا إن كــان وجــه الإنـســان قبيحًا
وأخــلاقــه حـسـنـة فـمـت مــن أجــلــه[1]

---

(١) جلال الدين محمد بلخى، **مثنوى معنوى**، دفتر دوم، الصفحة ٢٣٧، البيتان ١٠١٨ و١٠١٩؛ وهي:

پــس بـــــدان كـــه صـــــورت خـــــوبِ نـكـو
بـــا خـــصـــالِ بَـــد، نـــيـــرزد يـــك تَـســو

وَرْ بـــود صـــــــورت، حــقــيــر ونـــاپــذيــر
چـــون بـــود خُـــلــقــش نــكــو، در پـــاش مــيــر.

المقدمة

تحدّثنا فى الدرس السابق عن علم الأخلاق وأهمّيّته، وتعرّفنا على فلسفة الأخلاق وعلى أهمّ القضايا المتعلّقة بها، ووقفنا على أهمّيّة دراسة هذه المسائل وضرورتها.

وقد اتّضح لدينا أنّ فلسفة الأخلاق تبحث في علم الأخلاق وتعتمد المنهج العقلي في البحث عن مبادئه التصوّريّة والتصديقيّة. في هذا الـدرس سنتعرّض للمبادئ التصوّريّة لعلم الأخـلاق، ونتحدّث عن المفاهيم الأخلاقيّة العامّة. فالوقوف الدقيق على هذه المفاهيم يساهم في حلّ المسائل الأخرى لفلسفة الأخلاق، باعتبار أنّ جميع الأبحاث الأخلاقيّة تتكوّن من هذه المفاهيم، ويستفاد من هذه المفاهيم في تشكيل القضايا الأخلاقيّة.

القيمة

يُعدّ مفهوم القيمة من المفاهيم التي يكثر استعمالها في الأخلاق. وقد أسلفنا في الدرس الماضي أنّ الأخلاق علم يبحث عن قيمة ولزوم

الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة، ليكون الإنسان بهذه الطريقة قـادرًا على تحقيق الحياة المطلوبة. لكن عندما نقول: إنّ الصفة الفلانيّة ذات قيمة، أو إنّ الفعل الفلاني ذو قيمة، فماذا نقصد من كلمة القيمة؟

كلمة القيمة تُستعمل في حالات مختلفة؛ كالقيمة الاقتصاديّة، والقيمة الفنيّة، والقيمة المعرفيّة، والقيمة الاجتماعيّة، والقيمة التاريخيّة، والقيمة القانونيّة، والقيمة الأخلاقيّة. وإذا دقّقنا في الاستعمالات المتنوّعة لهذه الكلمة، سنجد أن فيها جميعًا جهةَ اشتراك، هو مفهوم كلمة القيمة.

على سبيل المثال، عندما نتحدّث في المجال الاقتصادي عن القيمة - ومع غضّ النظر عن أقسام القيمة في هذا العلم - فإنّا نقصد من القيمة الأمور المطلوبة من الناحية الاقتصاديّة؛ كالمال، والسلعة، والأرض، وإعمار الأرض، والصفقات المربحة. هذه الأمور من جهة اقتصاديّة ذات قيمة. **وبعبارة أخرى:** تعتبر هذه الأمور في علم الاقتصاد من الأمور المطلوبة؛ لأنّ الاقتصاد يبحث عن المال والثروة، وجميع ما ذكر إمّا هو في نفسه ثروة أو أنّه يساهم في إنتاجها أو زيادتها.

كذلك عندما نقول عن لوحة فنيّة أو عن أبيات من الشعر، أو عن شيءٍ من الصناعات اليدويّة، أو أيّ عمل فنيّ: إنّه ذو قيمة فنّيّة، فمرادنا من القيمة أنّ هذه الأمور مطلوبة من جهة فنّيّة؛ لأنّ الفنّ يتناول النتاجات الجميلة، فالمقصود أنّ جميع هذه الأمور جميلة.

أمّا في نظريّة المعرفة، فالمطلوب هو تحديد اعتبار المعارف ومدى مطابقتها للواقع. لذا، تكون قيمة القضيّة - من جهة معرفيّة - مرتبطة بمدى حكايتها عن الواقع؛ فنجد بعض التصديقات يقينيّة ومعتبرة تمامًا، وبعضها الآخر أقلّ من ذلك.

والأمر نفسه في المجال الاجتماعي، حيث تكون الأمور المطلوبة اجتماعيًّا ذات قيمة اجتماعيّة، فمثلًا، رعاية الآداب والتقاليد الاجتماعيّة تعدّ من الأمور ذات القيمة الاجتماعيّة، وتُعدّ مخالفتها مخالفةً للقيم الاجتماعيّة.

وأمّا الدراسات التاريخيّة، فالغاية منها هي اكتشاف الحوادث الواقعة في الماضي، ولهذا كان كلّ أمر يساهم في تحقيق هذه الغاية مطلوبًا من جهة تاريخيّة، كالوثائق القديمة والمعالم الأثريّة التي يمكننا الاستفادة منها في سبيل استكشاف أفكار الناس في الماضي وعقائدهم ونمط حياتهم الرّاجع إلى زمن محدّد.

أمّا فيما يخصّ الحقوق، فهي تطلق على القوانين الاجتماعيّة التي يجد أعضاء المجتمع أنّهم ملزمون بتطبيقها، وتأخذ الحكومة على عاتقها ضمان إجرائها. والهدف المباشر منها إقامة النظام وتكريس الأمن في المجتمع. ولهذا، فجميع الوثائق التي تشير إلى أنّ الأشخاص أو المجموعات مشمولةٌ لأيّ من تلك القوانين - كصكوك الملكيّة والوكالة - تصبح مطلوبةً من جهة حقوقيّة.

وعلى هذا النحو أيضًا، تطلق كلمة «القيمة» في علم الأخلاق على أمورٍ مطلوبةٍ من جهة أخلاقيّة. وكما قلنا آنفًا، فإنّ الأخلاق تبحث عن

الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة. فالصفات والأفعال المطلوبة أخلاقيًّا تعدّ صفاتٍ وأفعالًا ذات قيمةٍ أخلاقيّةٍ. أمّا الصفات والأفعال غير المطلوبة أخلاقيًّا فلا تعدّ صفاتٍ أو أفعالًا ذات قيمةٍ أخلاقيةٍ، وتسمّى بـ «ضدّ القيمة». وقد مرّت الإشارة فيما سبق إلى أنّ هذه الصفات والأفعال تُقاس بالحياة المطلوبة؛ فكلّما لاءمت هذه الصفاتُ والأفعالُ الحياةَ المطلوبةَ، كانت مطلوبة من جهةٍ أخلاقيّةٍ. أمّا بالنسبة إلى معيار الحياة المطلوبة - وتبعًا له كيفيّة تحديد القيم الأخلاقيّة - فهو أمرٌ سنتحدّث عنه في الدروس المقبلة إن شاء الله.

وفقًا لما قلناه، فإنّ «القيمة» تستعمل في الأمور المطلوبة، ويمكن اعتبارها مساوقة للمطلوبيّة. وبناءً عليه، فالفعل ذو القيمة هو الفعل المطلوب وما كان فعلًا بلا قيمةٍ أو فعلًا منافيًا للقيمة الأخلاقيّة، فهو فعلٌ غير مطلوب. لكن قد تستعمل كلمة القيمة أحيانًا في مفهومٍ أشمل، فتطلق على كلّ أمرٍ له نحو علاقةٍ مع المطلوب. وعليه، قسّموا القيمة إلى ثلاثة أقسام: إيجابيّة، وسلبيّة، ومحايدة؛ وبدل تسمية الأمور غير المطلوبة بالأمور المنافية للقيم سمّوها بذات القيمة السلبيّة، وكذلك سمّوا الأمور الّتي لاتكون مطلوبة ولاغيرمطلوبة بذات القيمة المحايدة.

القيمة الذاتيّة والقيمة الغَيريّة

مرّ سابقًا أنّ علم الاقتصاد يبحث عن أمور من قبيل: المال، والسلعة، والأرض، وإحيائها، والصفقات المربحة وذات القيمة. وبما أنّ المال،

والسلع والأرض تعدّ نوعًا من الثروة والممتلكات، فإنّها تدخل في الموضوع الذي يتناوله علم الاقتصاد. ومن هنا، كانت هذه الأمور مطلوبة من وجهة النظر الاقتصاديّة. أمّا إعمار الأرض والصفقات المربحة، فعلى الرغم من أنّها لا تعتبر نوعًا من الثروة، لكنّها تعتبر ذات قيمة اقتصاديّة بفعل أنّها تُولّد الثروة أو تزيدها. وللتمييز بين هذين النوعين من القيمة نسمّي الفئة الأولى بالقيمة الذاتيّة والفئة الثانية بالقيمة غير الذاتيّة أو نسمّيها - اختصارًا - بالقيمة الغيريّة.

بشكل عـامّ، تنقسم الأمـور المطلوبة في أي مجالٍ كانت إلى قسمين: مطلوبات أصيلة؛ أي: إنّها مرغوبة لذاتها لا لأجل أمرٍ آخر، ومطلوبات فرعية؛ أي: إنّ مطلوبيّتها نشأت انطلاقًا من كونها موصلةً للغاية المرادة. ووفقًا للاصطلاح، فإنّ المطلوب الأصلي الذي لا يطلب لأجل غيره يكون ذا قيمة ذاتيّة، أمّا المطلوب الفرعي الذي يُطلب لغيره فيكون ذا قيمة غيريّة.

ممّا تقدم يتّضح أنّ الحياة المطلوبة ذات قيمة ذاتيّة في مجال الأخلاق، ويتّضح أنّ الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة ذات قيمة غَيريّة باعتبار علاقتها بالحياة المطلوبة. فعندما نقول: إنّ الأمانة والصداقة وإعانة الفقراء والمساكين ذات قيمة، وإنّ الظلم والخيانة والسرقة منافية للقيم، نقصد أنّ موضوعات الفئة الأولى مطلوبة، وموضوعات الفئة الثانية مرفوضة، كلّ ذلك بالقياس إلى الحياة المطلوبة.

القيمة البديلة

تعرّفنا على القيمة الغَيرية وأنّها تابعة لقيمة أخرى، أمّا الآن فلنفرض قيمتين غَيريتين غير قابلتين للجمع، على أن نقايس بينهما في سبيل اختيار واحدة منهما، على سبيل المثال، نفرض صفقتين مربحتين لا بدّ من اختيار إحداهما. بطبيعة الحال، لتحصيل ثروة أكبر لا بدّ من اختيار الصفقة التي تحقّق ربحًا أكثر من الأخرى. **وبعبارة أخرى:** لا بدّ من أن نختار الصفقة ذات القيمة الأعلى. وتستعمل كلمة القيمة أحيانًا للدلالة على مثل النوع المذكور آنفًا من القيم، فنقول: إنّ الصفقة التي تحقّق ربحًا أكثر هي الصفقة ذات القيمة، أو يقال: إنّ الانتخاب القيِّم في الظروف المفروضة هو انتخاب الصفقة المربحة أكثر لا الأخرى. في المثال المذكور، الصفقة التى تحقّق ربحًا أقلّ من الأخرى مطلوبةٌ إلى حدٍ ما ولها قيمة غَيريّة، لكنّها بالقياس إلى الصفقة التي تحقّق ربحًا أوفر لا قيمة بديلة لها، أي: إنّه في مقام اختيار إحدى الصفقتين لا قيمة لانتخاب الصفقة الأقلّ ربحًا.

اللزوم

إنّ كلمة اللزوم تستعمل للتعبير عن الأوامر أو العقود أو ضرورة شيءٍ قياسًا إلى شيءٍ آخر. دقّقوا في الأمثلة التالية:

- [المدير:] يلزم على جميع الموظفين - لتحصيل إجازة - أن يتقدّموا بطلبات إجازةٍ خطيةٍ من الإدارة.

- (نتوافق على أنّه) يلزم - كحدٍ أدنى - عقد جلسةٍ واحدةٍ في الشهر.
- يؤكّد الخبراء على لـزوم جذب السيولة للحدّ من التضخم وتخفيضه.

كما هو واضح من الأمثلة المذكورة، إنّ وجوب شيءٍ في بعض الأحيان تابع للأمر، ونسمّي هذا النوع من اللزوم باللزوم القانوني. وفي أحيانٍ أخرى، يكون اللزوم تابعًا للعقود والاتّفاقات الحاصلة بين الناس، ونسمّيه حينها باللزوم العقدي. يشترك هذان النوعان من الوجوب في أنّهما يُعيّنان الوظيفة للإنسان ويسمى بـ «الإلزام» أيضًا، لكنّهما يختلفان في أنّ الأول - أي: اللزوم القانوني - يتمّ تعيين وظيفة الآخرين فيه من قبَل شخصٍ أو مجموعة من الأشخاص، أمّا الثاني - وهو اللزوم العقدي - فيتمّ تعيين الوظيفة فيه من قبَل نفس الأشخاص الذين ستدخل هذه الوظيفة في عهدتهم.

أمّا حينما يُستعمل اللزوم في مقام نسبة شيءٍ إلى شيءٍ آخر، فالمراد منه حينها بيان علاقة الضرورة التي تربط الطرفين واقعًا. ومثاله ما مرّ معنا سابقًا في الأبحاث الفلسفيّة، حيث بيّنّا وجود علاقةٍ ضروريةٍ بين العلّة والمعلول، بنحوٍ يجب معه وجود المعلول عند وجود علّته التامّة، إضافة إلى أنّه مع وجود المعلول فمن الضروريّ أيضًا أن تكون علّته موجودةً. من هنا، يمكننا أن نبيّن الضرورة العلّيّة فيما بين العلّة والمعلول عبر الاستفادة من كلمة «اللزوم». ومن الأمثلة، أنّ خبراء الاقتصاد يقولون: إنّ تحصيل السيولة لازمٌ باعتبار

أنّ السيولة سببٌ لخفض التضخّم والحدّ منه. ونسمّي هذا النوع من اللزوم باللزوم بالقياس إلى الغَير، ويُسمّى - اختصارًا - باللزوم بالقياس.

وذكرنا فيما سبق أنّ البحث الأخلاقي يتناول لـزوم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة. وسنتعرض إن شاء الله في الدروس القادمة للبحث عن اللزوم الأخلاقي: هل هو من اللزوم الأمري؟ أم هو من اللزوم العقدي؟ أم من اللزوم بالقياس؟

المفاهيم الأخلاقيّة العامّة

تتشكّل القضايا الأخلاقيّة من المفاهيم المتنوّعة. فيتمّ توظيف بعض هذه المفاهيم بوصفها موضوعاتٍ للقضايا الأخلاقيّة، وهي في الوقت ذاته تشير إلى صفاتٍ اكتسابيّة أو أفعالٍ اختياريّة، كالعدالة، وحفظ الأمانة، والصبر، والشجاعة، والعفو، أو الظلم، والخيانة، والجَزَع، والجبن، والبخل. أمّا البعض الآخر من هذه المفاهيم فيُستعمل في القضايا الأخلاقيّة لبيان القيمة الأخلاقيّة واللزوم الأخلاقي. ومن الواضح أنّ مفاهيم المجموعة الأولى متنوّعة جدًّا؛ لأنّ كلّ مفهومٍ دالّ على صفةٍ اكتسابيّةٍ أو فعلٍ اختياريٍّ فإنّه ينتسب إلى هذه المجموعة، بخلاف المفاهيم التي تعبّر عن القيمة الأخلاقيّة واللزوم الأخلاقي، فتكون هذه المفاهيم محدودةً. وهي عبارة عن: الحسن والقبيح، والصحيح والخطأ، وما ينبغي وما لا ينبغي، والوظيفة. ويطلق على هذه المفاهيم اسم المفاهيم الأخلاقيّة العامّة، أو تسمّى - اختصارًا - بالمفاهيم الأخلاقيّة. تستعمل المفاهيم الأربعة الأولـى من هذه

المفاهيم السبعة - أي: الحسن والقبيح، الصحيح والخطأ - لبيان القيمة، أمّاالمفاهيم الثلاثة الأخرى - أي: ما ينبغي وما لا ينبغي، والوظيفة - فتُستعمل لبيان الوجوب واللزوم. ولا بدّ من ملاحظة أنّ هذه المفاهيم تُستعمل أيضًا لبيان القيمة واللزوم في غير مجال الأخلاق، لكنّ هذه المفاهيم إذا ما استعملت في القضايا الأخلاقيّة، فتسمّى حينئذٍ مفاهيمَ أخلاقيّةً. وسنتعرّض فيما يلي لبيان موجزٍ عن هذه المفاهيم، وسنتعرّف أيضًا على استعمالاتها في القضايا الأخلاقيّة.

الحسن والقبيح

إنّ الاستعمالات المختلفة لهذين المفهومَين المذكورَين تشير إلى أنّهما يُستعملان لبيان مطلوبيّة شيءٍ أو عدم مطلوبيّته، **وبعبارة أخرى:** يستعمل هذان المفهومان لبيان القيمة الإيجابيّة أو القيمة السلبيّة. على سبيل المثال، فإنّا حينما نقول: إنّ سلامة الجسم أمرٌ حسنٌ فمرادنا من الحُسن هنا، مطلوبيّة السلامة، وحينما نقول: إنّ هذا القلم حسنٌ للكتابة الجيّدة، نقصد أنّ هذا القلم بالقياس إلى الغاية المطلوبة منه، أي: الكتابة الجيّدة، مطلوب. وحينما يعبّر شخصٌ عن زيارة الطبيب المتخصّص بأنّها أمر حسنٌ في مقام معالجة مرض الكلى في مقابل مراجعة طبيب غير مختصّ، سيكون مـرادُه أنّ مراجعة الطبيب المتخصّص أكثر مطلوبيّة من مراجعة غير المتخصّص. فكلمة الحسن تستعمل - إذن - لبيان القيمة الذاتيّة والقيمة الغَيريّة على حدّ سواء، وتستعمل كذلك للتعبير عن القيمة البديلة في مقام المقايسة بين القيمتين المتزاحمتين.

وبناءً عليه، تكون الحياة المطلوبة حسنةً، والأفعال التي يلزم الإتيان بها توصّلًا إلى تلك الحياة حسنةً أيضًا، والإتيانُ بالفعل الأهمّ من بين الفعلين المتزاحمين حسنًا كذلك. فإنّ كلمة الحسن - إذن - تدلّ على القيمة الذاتيّة أو الغَيرية أو البديلة، حينما نكون في معرض الحديث عن الأخلاق.

وفي المقابل، فإنّ كلمة القبيح تدلّ أيضًا على الأمور غير المطلوبة. فالحياة غير المطلوبة قبيحةٌ ذاتًا من الجهة الأخلاقيّة، وكذا فإنّ الأمور ذات القيمة الغَيريّة السلبيّة التي تُخرج الحياة عن كونها مطلوبة تعدّ قبيحةً، والإتيانُ بالعمل الأقلّ قيمةً من العمل المزاحم الآخر قبيحٌ بالقياس إليه. وبناءً على ما تقدم، فإنّ الحسن والقبيح فى القضايا الأخلاقيّة يبيّنان بالترتيب القيمة الإيجابيّة والقيمة السلبيّة، ويبيّنان أيضًا القيمة الغَيريّة أو البديلة للصفات الاكتسابيّة أو الأفعال الاختياريّة في مقام المقايسة مع الحياة المطلوبة التي تعدّ ذاتَ قيمةٍ ذاتيّةٍ.

الصحيح والخطأ

يستعمل هذان المفهومان - كمفهومي الحسن والقبيح - في بيان القيمة الإيجابيّة والسلبيّة، غاية الفرق: أنّهما لا يُستعملان فى بيان القيمة الذاتيّة.فمثلًا، عندما نقول: إنّ الطريق الصحيح هو الذى يوصلنا إلى الغاية، فإنّا بهذه العبارة نبيّن قيمةً غَيريّةً للطريق بالنسبة إلى الغاية المطلوبة، وينطبق ذلك أيضًا على العبارة التالية: مع وجود

طبيب الكِلى، فإنّ الرجوع إلى طبيب الصحّة العامّة لعلاج هذا المرض غير صحيح، فمراجعة الطبيب غير المختصّ لا قيمة بديلة لها.

وعليه، يُستعمل هذان المفهومان في القضايا الأخلاقيّة لبيان القيمة الإيجابيّة والقيمة السلبيّة المتعلّقة بالصفات الاكتسابيّة وبالأفعال الاختياريّة، كقولنا - مثلًا -: إنّ حفظ الأمانة، والصداقة، والحلم، من الأفعال الصحيحة، وإنّ الخيانة، والجبن، والكسل، من الأفعال الخاطئة، وكذا فإنّ العمل الصحيح من بين العملين المتزاحمين هو ذاك العمل الذي يمتاز بقيمةٍ أعلى.

تأمّل: إنّ مفهوم الصحيح في العبارة التالية لا يعدّ من المفاهيم الأخلاقية على الرغم من كون الموضوع في هذه العبارة فعلًا إختياريًا للإنسان، لماذا؟
«إنّ تقديم الخبر على المبتدأ في اللغة العربية خطأٌ وغير صحيحٍ إلّا في حالاتٍ خاصة».

ما ينبغي وما لا ينبغي

من الاستعمالات الشائعة لكلمة «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي» هو إصدار الأوامر. على سبيل المثال عندما يقول شخص: «يلزم عليك أن تأتي بهذا العمل» أو «يلزم عليك أن لا تترك ما قلتُه لك» فمراده غالبًا أن يجعل على عاتقنا وظيفةً من أداء عملٍ أو تركه. وعليه، فإنّ هذين المفهومين يستعملان لبيان الوجوب القانوني. وكذلك يمكن للأشخاص

الذين يتعاقدون على أمرٍ ويحدّدون وظيفتهم من خلال ذلك الأمر، أن يعبّروا عمّا تعاقدوا عليه بـ «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي». مثلًا عند القول «اتفقنا على أن تبدأوا غدًا بالعمل ويجب عليّ أن أوفّر لكم الأدوات اللازمة للعمل اليوم وقبل الغروب» فنحن استفدنا من هذين المفهومين لبيان اللزوم العقدي.

ركّزوا على الأمثلة التالية:

يلزم للحد من التضخّم أن نخفّض السيولة.

يلزم تطبيق قوّة على الجسم لتسريعه.

يلزم تناول الأدوية في الوقت المحدّد عند المعالجة.

في الأمثلة المذكورة، استعملت «ينبغي» و«لا ينبغي» لبيان النوع الثالث من أنواع اللزوم، وهو اللزوم بالقياس. وبالتالي، تكون مفردتا «ينبغي» و«لا ينبغي» استعملتا لبيان كلّ من أنواع اللزوم الثلاثة، وهي: الأمري والعقدي وبالقياس. وسنبحث في الدروس القادمة إن شاء الله - كما قلنا سابقًا - عن أنّ اللزوم الأخلاقي من أيّ أنواع اللزوم؟

الوظيفة

كما أشرنا سابقًا، إنّ الوظيفة تتعيّن من خلال وجود أمر من الأوامر، أو عقد من العقود. فإذا ما عيّن شخصٌ الوظيفة للآخرين، فإنّه يُعبّر عن ذلك بأنّه أمرهم. وإذا بادر بعض الأشخاص لتعيين الوظيفة بعضهم لبعض، فإنّه يقال حينها: إنّهم تعاقدوا أو اتّفقوا على أداء تلك الوظيفة.

وعليه، فكلمة الوظيفة قد تُستعمل في الوظيفة القانونيّة، وقد تُستعمل في الوظيفة التعاقديّة. **وبعبارة أخرى:** إنّ كلمة الوظيفة تُستعمل لبيان اللزوم الأمري، أو لبيان اللزوم العقدي، ففيما لو أراد شخصٌ - مثلًا - أن يأمر شخصًا آخر يمكن له أن يستعمل تعابير من قبيل: «وظيفتك الآن أن تقوم بهذا العمل» أو «أنت موظف لأداء هذا العمل»، فلا تنحصر التعبيرات بأنّه يلزم عليك أن تقوم بهذا العمل، وكذلك الأمر بالنسبة للمتعاقدين حين التعبير عن وظيفة كلّ واحد منهم.

ويستعمل مفهوم الوظيفة في الأفعال التي تعدّ مقدّمةً لازمةً للوصول الى مقصود الشخص الأصلي، دون أن يكون هناك أمرٌ صادرٌ يتعلّق بهذه الأفعال أو تعاقد يوجبها، ومن أمثلته قولنا: «وظيفة كلّ فرد من أفراد المجتمع المساهمة في منع التلوّث البيئي توصّلًا إلى تحقيق بيئةٍ نظيفةٍ» أو قولنا: «التكاتف الاجتماعي وظيفة الجميع في سبيل نموّ المجتمع وازدهــاره». وفي الحقيقة، إنّ اللزوم في هذه الأفعال من مصاديق اللزوم بالقياس، ولتحديد دور كلّ فرد من الأفراد ووظيفته لتحقيق الهدف المنشود، فإنّا نفرض وجود شخصٍ يملي عليهم وظيفتهم ويجعلها داخلة في عهدتهم. ومن هنا، نجد أنّنا نشبّه العقل حينما يشخص لنا لابُدِّيَّة بعض الأفعال للوصول إلى الهدف المطلوب بآمرٍ يعيّن لنا وظيفتنا، ونعبر حينها عن تلك الأمور بأنّها وظيفتنا العقليّة. حتى إنّنا نعيّن أحيانًا لبعض الأمور التي لا اختيار لها وظيفةً من الوظائف، فنقول - مثلًا -: إنّ وظيفة الشمس تأمين الضوء والحرارة لكي تنمو النباتات، أمّا تأمين المياه اللازمة فهو في

عهدة الأنهار والجداول، أو بأنّ وظيفة علم الأخلاق تحديد الطريق الموصل إلى الحياة المطلوبة. ومن الواضح أنّ كلمة الوظيفة في هذه الموارد لم تستعمل في معناها الحقيقي، بل استعملت مجازًا في ذلك المعنى باعتبار تشبيه اللزوم بالقياس باللزوم الأمري أو العقدي. لذلك، فإنّ مفهوم الوظيفة بمعناه الحقيقي - وهو جعل فعلٍ ما في عهدة شخصٍ مختار - يدلّ على اللزوم الأمري أو اللزوم العقدي، ولكنّه يستعمل مجازًا في اللزوم بالقياس، أي: في لزوم شيءٍ قياسًا إلى الغاية المطلوبة.

ونعتبر في علم الأخلاق أنّ من الوظائف الفرديّة أو الوظائف العامّة التحلّي ببعض الصفات وترسيخها والتخلّي عن صفات أخرى، وكذا أداء بعض الأفعال وتجنّبُ أخرى. فنقول - مثلًا -: إنّ وظيفة الجميع الأمانة، والتصرّف وفق موازين العدالة، وتجنّب انتهاك حقوق الآخرين، وأنّ وظيفة المقتدرين مساعدة الضعاف من الناس ووظيفة العلماء نشرُ علمهم وبثُّه.

ولمعرفة أنّ كلمة «الوظيفة» في الأخلاق تستعمل في المعنى الحقيقي أو في المعنى المجازي لا بدّ من تعيين نوع اللزوم الأخلاقي. وسنتعرض في الدروس القادمة إن شاء الله بشكلٍ أكثرَ تفصيلًا عن حقيقة القيمة الأخلاقيّة، وعن حقيقة اللزوم الأخلاقي.

خلاصة الدرس

١- إذا ما دقّقنا في الاستعمالات المتنوّعة لمفردة «القيمة»، كالقيمة الاقتصاديّة، والقيمة الفنيّة، والقيمة المعرفيّة، والقيمة الاجتماعيّة، والقيمة التاريخيّة، والقيمة القانونيّة، والقيمة الأخلاقيّة. سنجد أنّ فيها جميعًا جهة اشتراك، هي مفهوم كلمة القيمة فإنّ «القيمة» تستعمل في الأمور المطلوبة، ويمكن اعتبارها مساوقة للمطلوبيّة. وبناءً عليه، فذو القيمة يعني: المطلوب، وما كان بلا قيمةٍ أو منافيًا للقيمة فهو غير مطلوب.

٢- قد تستعمل أحيانًا كلمة القيمة في كلّ أمرٍ له نحو علاقةٍ مع المطلوب؛ وعليه قسّموا القيمة إلى ثلاثة أقسام: إيجابيّة، وسلبيّة، ومحايدة. وبدل تسمية الأمور غير المطلوبة بالأمور المنافية للقيم سمّوها بذات القيمة السلبيّة، وكذلك سمّوا الأمور الّتي لا تكون مطلوبة ولا غير مطلوبة بذات القيمة المحايدة.

٣- إنّ المطلوب الأصلي الذي لا يطلب لأجل غيره يكون ذا قيمة ذاتيّة، أما المطلوب الفرعي الذي يُطلب لغيره فيكون ذا قيمة غَيريّة.

٤- إنّ قيمة الحياة المطلوبة ذاتيّة في الأخـلاق، وإنّ الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة من جهة علاقتها بالحياة المطلوبة ذات قيمة غَيريّة.

٥- إذا قسنا قيمتين غَيريّتَين غير قابلتَين للجمع في سبيل اختيار واحدة منهما، لا بدّ من أن نختار ذات القيمة الأعلى، وهي ذات قيمة بديلة.

٦- إنّ اللزوم على ثلاثة أنواعٍ: الأمري، والعقدي، وبالقياس. أمّا الأول فمرتبط بالقانون – أي: الأمر -، وأمّا الثاني فبالتعاقد والتواضع، وأمّا الثالث فيبيّن ضرورة شيء بالقياس إلى شيء آخر.

٧- المفاهيم الأربعة التالية: الحسن والقبيح والصحيح والخطأ، تستعمل لبيان القيمة؛ وأمّا المفاهيم الثلاثة التالية: ما ينبغي وما لا ينبغي والوظيفة، فتستعمل لبيان اللزوم. وهذه المفاهيم كلّها، تسمى بالمفاهيم الأخلاقية إن استعملت لبيان القيمة واللزوم الأخلاقيَّين.

٨- إن مفردتَي الحسن والقبيح تُستعملان لبيان القيمة الذاتيّة والغَيريّة والبديلة، وتشير الأولى إلى قيمة إيجابيّة، والثانية إلى قيمة سلبيّة.

٩- يستعمل مفهوما «الصحيح والخطأ» في بيان القيمة الغَيريّة والقيمة البديلة.

١٠- إنّ «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي» يستعملان لبيان اللزوم الأمري واللزوم العقدي واللزوم بالقياس.

١١- إنّ مفهوم الوظيفة بمعناه الحقيقي - وهو جعل فعلٍ ما في عهدة شخصٍ مختار - يدلّ على اللزوم الأمري أو اللزوم العقدي، ولكنّه يستعمل مجازًا في الوجوب بالقياس، أي: في لزوم الشيءِ قياسًا إلى الغاية المطلوبة.

الأسئلة

١- بيّن معنى القيمة، بملاحظة الاستعمالات المختلفة لكلمة القيمة في الاقتصاد، التاريخ والأخلاق.
٢- حدّد معنى القيمة الذاتيّة، والغيرية، والبديلة؟ ثمّ اذكر مثالًا لكلٍ واحدٍ منها.
٣- عددّ أنواع اللزوم، ثمّ بيّن كلّ واحدٍ منها مدعّمًا بمثال.
٤- ماهي المفاهيم الأخلاقيّة العامّة؟ أيّها يستعمل لبيان القيمة؟ وأيّها يستعمل لبيان اللزوم؟
٥- وضّح من خلال الأمثلة كيفيّة استعمال المفاهيم التالية في بيان القيمة: الحسن والقبيح، والصحيح والخطأ.
٦- في أيّ نوع من أنواع اللزوم يستعمل مصطلحا «ما ينبغي» و«ما لا ينبغي»؟ بيّن ذلك مع ذكر أمثلة.
٧- بيّن المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للوظيفة، ثمّ حدّد نوع اللزوم الذي تستعمل هذه الكلمة في بيانه؟
٨- بالالتفات إلى مجال البحث، عيّن نوع القيمة فى العبارات التالية:
- إنّ الثروة ذات قيمة، لكنّ العلم ذو قيمةٍ أكبر.
- القاضي: حضرة المحامي! إنّ الأدلة التي قدّمتها لا قيمة قانونيّة لها، إذا كنت تمتلك أدلّة مقبولةً فاطرحها.
- فائدة هذا العمل ليست بذات قيمةٍ مقارنةً مع تكلفته.

- هذه اللوحة قديمة جدًّا فهي ذات قيمة من هذه الجهة، لكنّها ليست جميلة فلا قيمة لها من هذه الجهة، وعلى أيّة حال فأنا أعتقد أنّ لها قيمة أكثر من مليون تومان.

٩- حدّد معنى اللزوم في العبارات التالية:

- من اللازم حضور نصف الأعضاء حتى تكون الجلسة رسميّة.
- من اللازم - بنظري - تنظيم العقد من أجل تجنّب أي سوء استخدام محتمل.
- الشرطيّ مخاطبًا السائق: من اللازم حمل رخصة القيادة حين قيادة السيارة.
- الجندي مخاطبًا القائد: هل يلزم تلميع أحذيتنا كلّ يوم؟
- يعتقد بعض الآباء وبعض الآمهات بأنّ تربية الأطفال البدنيّة فقط تحتاج للتخطيط والمتابعة، ولا يلزم التخطيط فيما يخصّ تربيتهم الروحيّة.
- إذا كانت غايتك من مساعدة هذا المسكين حلّ مشكلته فقط، فهل يلزم أن يعرف أنّك ساعدته؟

١٠- حدّد في العبارات التالية أي مفهوم استُعمل لبيان القيمة واللزوم وعلى أيّ أنواع القيمة أو اللزوم تدلّ؟

- هذا اللاصق ليس حسنًا في لصق الخشب.
- يلزم ألّا يكون الطعام الحسن ضارًا، أضف إلى ذلك لزوم احتوائه على الموادّ الغذائيّة اللازمة للجسم.
- يلزم لقليل الخبرة تجربة الأمور حتى يصبح خبيرًا.

- قائد المعسكر مخاطبًا الجندي: يلزم أن تكون عند الساعة السادسة صباحًا في الحقل.
- طبقًا للاتّفاق يلزم عليك أن تدفع مسبقًا ثلاثين في المائة من راتبي.

١١- تأمّل في ما يلي:

- إذا وُجد كنز من الذهب في باطن الأرض، دون أن يعرف به أحدٌ، فبالطبع لن يكون مطلوبًا لأحدٍ، لكن لا شكّ في أنّ هذا الكنز ذو قيمة.
- وعسى أن تكرهوا شيئًا وهو خير لكم وعسى أن تحبّوا شيئًا وهو شر لكم. (سورة البقرة: الآية ٢١٦)
- فعسى أن تكرهوا شيئًا ويجعل الله فيه خيرًا كثيرًا (سورة النساء: الآية ١٩).

هل هناك تعارضٌ بين ما بيّناه في مفهوم القيمة - حيث قلنا: إنها بمعنى المطلوبيّة - وبين هذه الموارد المذكورة.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد تقي مصباح يزدي، **فلسفه اخلاق**، من الفصل الثاني إلى الفصل السادس.
- جون فان ديث، والينور اسكار بروغ، «چيستى ارزش» ، ترجمة: أصغر افتخاري، **قبسات**، العدد ١٣، خريف ١٣٧٨،ص ١١٠-١٢٥.



الدرس الثالث:

القيمة والواقعيّة

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١- أن يتعرّف على معنى واقعيّة القيمة وعدم واقعيّتها.

٢- أن يبيّن الفوارق بين الواقعيّة واللا واقعيّة في الأخلاق.

٣- أن يبيّن المراد من إطلاق الأخلاق ونسبيّتها.

٤- أن يقف على أهمّيّة البحث في العلاقة بين القيمة والواقعيّة وضرورتها، من خلال الالتفات إلى ما يترتّب على مذهبي الواقعيّة واللا واقعيّة.

أيّ نظام أخلاقي واجهناه إلى الآن، وجدنا مؤلّفه دائما ما يعتمد إلى حدّ ما على مناهج الاستدلال العاديّة، فيثبت أولًا وجود إله، أو يتحدّث عن بعض الأمور الإنسانيّة؛ لكنّه فجأة ينتقل من قضايا خبريّة موجبة أو سالبة، إلى قضايا مرتبطة بـ «ما ينبغي وما لا ينبغي»[1].

(1) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 469.

المقدّمة

تعرّفنا في الدرس السابق على معنى القيمة واللزوم، وعلى المفردات التي يمكن أن تدلّ على هذه المعاني. أمّا الآن فنريد الخوض فيما يتعلّق بواقعيّة اللازم والقيمة الأخلاقيّة وعدم واقعيّتهما، وهو ما يعتبر من أهمّ مباحث فلسفة الأخلاق. فسنتعرّف في هذا الدرس على معنى كون هذه الأمور واقعيّة أو غير واقعيّة وعلى ما يترتّب على القول بأيٍّ من هذين الرأيَين.

مراعاةً للاختصار في هذا البحث، استُعملت القيمة غالبًا في معنىً أعمّ بحيث يشمل اللزوم الأخلاقي أيضًا، وذلك انطلاقًا من أنّ للقيمة واللازم حكمًا واحدًا في هذا البحث؛ أي: إنّهما إمّا أن يكونا واقعيَّين أو يكونا غير واقعيَّين. أضف إلى ذلك، أنّه بالالتفات إلى أنّ بحثنا في خصوص الأخلاق، لن نكررّ أيضًا قيد «الأخلاقي»، فبدل أن نقول: إنّنا نبحث عن واقعيّة أو لا واقعيّة القيمة واللزوم الأخلاقيَّين، سنقول اختصارًا موضوع بحثنا هو واقعيّة أو لا واقعيّة القيمة.

القضايا الواقعية[1] والقيمية

لاحظ هذه القضايا الثلاث:

- الناس صادقون.
- من الحسن أن يكون الناس صادقين.
- يلزم على الناس أن يكونوا صادقين.

من الواضح أنّ القضية الأولى - خلافًا للقضيّتين الثانية والثالثة - تخبر عن حالة الناس الواقعيّة، وهذا الإخبار يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا. فإذا كان الناس واقعًا صادقين فإنّ القضية ستكون صادقةً، أمّا في غير تلك الحالة فستكون القضيّة كاذبةً. أمّا القضيّتان الأخريان، فإنّهما لا تخبران عن الواقع الذي عليه الناس، بل تخبرانِنَا بالوضع المطلوب. وعليه، فلا يمكن أن نقيس هاتين القضيّتين بواقع الناس لنرى إن كانوا صادقين فتكون القضيّتان صادقتين، وإلّا كانتا كاذبتين. **بعبارة أخرى:** إنّه يمكن لنا قبول هاتين القضيّتين سواءٌ أكان الناس صادقين أم غير صادقين، كما أنّه يمكننا ألّا نقبلهما في كلتا الحالتين أيضًا. تسمّى القضيّة الأولى بالقضية الحاكية عن الواقع أو بـ «القضيّة الواقعيّة»، أمّا القضيّتان الأخريان فتسمّيان بالقضايا المبينة للقيم أو بـ «القضايا القيميّة».

---

(١) أي: الحاكية عن الواقع.

واقعيّة القيم أو لا واقعيّتها

قلنا فيما مرّ: إنّ القضيَّتين القيميَّتين لا تحكيان عن الحالة الواقعيّة للناس، لكن هل لا تحكي هاتان القضيَّتان عن أيّة واقعية مطلقًا؟

دقّقوا مرّة أخرى في القضيّتين القيميّتين المتقدّمتين. قلنا في الدرس السابق: إنّ «الحسن» يُستعمل لبيان قيميّة الأمور. إذن، فإنّ قضيّة «من الحسن أن يكون الناس صادقين» تعني أنّ صدق الناس أمرٌ مطلوبٌ، وكما قلنا، إنّ كلمة «يلزم» تستعمل لبيان اللزوم، وقضيّة «يلزم على الناس أن يكونوا صادقين» تعني أنّ الصدق أمرٌ لازم على الناس. ومن هنا، يُعلم أنّ القضيّتين - على الرغم من عدم كونهما في مقام الحكاية عن حالة الناس الواقعية - تخبراننا عن لزوم الصدق من الناس ومطلوبيّته. ومن هنا، فإنّا إذا ما لاحظنا المطلوبيّة واللزوم بوصفها أمورًا واقعيّة، فإنّ ذلك سيمكّننا من القول: إنّه إذا كان الصدق واقعًا واجبًا ومطلوبًا فستكون هاتان القضيّتان صادقتين، وفي غير هذه الحالة ستكونان كاذبتين. والسؤال الذي يمكن أن يُطرح هنا: ما هي واقعيّة مطلوبيّة الصدق ولزومه؟ والإجابة: أنّه يمكن لنا ملاحظة نوعين من الواقعيّة للمطلوبيّة واللزوم، وقبل الخوض في توضيح هذين النوعين من الواقعيّة، فلندقّق في هذين المثالين:

فلنفرض طفلًا مريضًا لا رغبة له في تناول الدواء المرّ الذي وصفه له الطبيب، بل يفضّل هذا الطفل تناول طعامٍ يزيد عليه مرضه. بنظر هذا الطفل، إنّ الدواء المرّ أمر قبيح وغير مطلوب بينما الطعام أمر حسنٌ ومطلوب، وذلك بخلاف الطبيب الذي لديه وجهة نظرٍ أخرى

في المقام تقول: إنّ الدواء أمرٌ حسنٌ ومطلوب لذلك الطفل، والطعام المعيّن قبيح وغير مطلوب. يتّضح من هذا المثال - بعد التدقيق فيه - أنّ مراد الطبيب من الحسن والقبيح أو من المطلوب وغير المطلوب يختلف عن مراد الطفل، فالطفل يعتبر أنّ المطلوب والحسن هو ما يرغب فيه، أمّا الطبيب فلا يعير اهتمامًا لما يرغب فيه هو أو لما يرغب فيه الطفل، بل يرى أنّ كلّ ما كان محلّ حاجةٍ في ظلّ الشروط الموضوعيّة والمعقولة، فهو المطلوب والحسن، ويمكن القول هنا: إنّ «المطلوب» من وجهة نظر الطفل هو المرغوب، أمّا من وجهة نظر الطبيب فهو «المناسب طلبه» أو «الملائم طلبه».

وفي نفس هذا المثال، نجد أنّ المطلوب من وجهة نظر الطفل لا واقعيّة له خلف رغبة الطفل، أمّا ما كان مطلوبًا من وجهة نظر الطبيب فله واقعيّة مستقلّة وليس تابعًا لرغبته أو لرغبة غيره. وللتمييز بين هذين النوعين من المطلوبيّة، نقول: إنّ المطلوبية الأولى لا واقعيّة عينيّة لها، أمّا الثانية فلها واقعيّة عينيّة.

نفس هذا الاختلاف بين نوعي القيمة نجده في اللزوم أيضًا. فعندما نقول: «يلزم القيام بهذا الفعل، أو إنّ هذا الفعل لازم»، قد يقصد منه تبيان رغبتنا أو إرادتنا لهذا الفعل، كما في حالة أمر الآخرين بفعلٍ معيّن، أو في حالة عقد اتّفاق مع الآخرين؛ وقد يقصد منه أيضًا أنّ لهذا الفعل نوعَ تناسبٍ مع الهدف المطلوب، ولتحقيق هذا الهدف لا بدّ من الإتيان بهذا الفعل، وذلك بغضّ النظر عن أيّ أمرٍ أو عقدٍ، ونرى ذلك حينما نقول - مثلًا -: «الرياضة لازمة من أجل المحافظة

على الصحّة» أو «يلزم ممارسة الرياضة». وعليه، فإنّ اللزوم الأمري أو العقدي - التابع لإرادة فردٍ أو أكثر - لا واقعيّة عينيّة له، أمّا اللزوم بالقياس فله واقعيّة عينيّة.

وبالعودة إلى الأمثلة الأخلاقيّة، فإنّا قد قلنا بأنّه يمكن ملاحظة نوعٍ من الواقعيّة للقضايا القيميّة. لكن ممّا يطرح هنا، ما هو نوع هذه الواقعيّة؟ فهل للأمور المطلوبة أخلاقيًّا واقعيّةٌ عينيّة أم لا؟ أضف إلى ذلك، أنّ اللازم الأخلاقي: هل هو تابعٌ للأمر والعقد؟ أم يبيّن واقعيّةً مستقلّة عنهما فيكون له واقعيّةً عينيّةً؟ وفي الحقيقة، القول بأنّ للقيمة وللّزوم الأخلاقي واقعيّة عينيّة أو عدم القول بذلك، يعد من أهمّ مسائل فلسفة الأخلاق. فالمسألة الأساسيّة أنّنا حينما نقول في المجال الأخلاقي: إنّ الفعل الفلاني مطلوبٌ أو لازم، فهل يتبع هذا اللزومُ وهذه المطلوبيّةُ الأمرَ؟ أم يتبع ذوقَ الشخص؟ أم يتبع اتفاقَ جماعةٍ معينةٍ؟ أم أنّه أمرٌ واقعيٌّ بصرف النظر عن هذه الأمور؟

حينما نقول - مثلًا -: «الصدق حسنٌ»، فهل هو بمعنى أنّا مأمورون بالصدق؟ أم بمعنى أنّ الصدق أمرٌ نرغب فيه؟ أم يكون مرادنا أنّ الناس اتّفقوا على قول الصدق؟ أم أنّه وبغضّ النظر عن هذه الأمور كلّها، للصدق في الواقع خصوصيّة معيّنة نعبّر عنها بكلمة «حسنٌ»؟ باختصار: يُعبّر عن هذه المسألة بواقعيّة القيمة أو عدم واقعيّتها. فالمراد من الواقعيّة هنا الواقعيّة العينيّة، والمقصود من القيمة ما هو أعمّ من القيمة واللزوم الأخلاقيّين.

وعليه، يتبيّن أنّ هناك وجهتي نظر فيما يرتبط بواقعيّة القيم وعدم واقعيّتها؛ أمّا التي تذهب إلى أنّ القيمة أمرٌ واقعيٌّ، فتسمّى بالواقعيّة الأخلاقيّة أو بـ «الواقعيّة» اختصارًا. وأمّا التي تعتبر أنّ القيمة أمرٌ غير واقعي، فتسمّى باللا واقعية الأخلاقيّة أو بـ «اللا واقعية» من باب الاختصار.

الفروقات بين الواقعيّة واللا واقعيّة

لقد أبدى الواقعيّون وجهات نظر مختلفة فيما يرتبط بماهيّة تلك الواقعيّة التي تقع محكيًّا للقضايا القيميّة، والتي تعدّ مستقلّة عن الأمر، الذوق الشخصي وإرادة الجماعة، ونجد نفس الأمر عند اللا واقعيّين، حيث ذهبوا مذاهب شتّى: بين من يرى أنّ القيمة واللزوم الأخلاقيَّين تابعان للأمر، ومن يرى تبعيّته للذوق الفردي، أو لإرادة الجماعة. فهذه النظريّات المختلفة أنتجت مجموعة من مذاهب اللا واقعيّة، سنتعرّف على جملة من أهمّها في الدروس القادمة إن شاء الله. أمّا في هذا الدرس، فسنحاول الوقوف على الفروقات بين الواقعيّة واللا واقعيّة مع غضّ النظر عن الاتّجاهات والمذاهب الخاصّة بكلّ منهما. وتعرُّضنا لهذه الفروقات نابعٌ من ضرورة أن يكون جواب هذه المسألة واضحًا، فنحن فعليًّا لا نريد إثبات أيٍّ من النظريّتين ولا ردها أو بحثها أو نقدها، بل نترك ذلك للدروس المقبلة إن شاء الله. والبحث في الفروقات بين هذين المذهبين يقع في نقاط:

١. واقعيّة ملاك القيمة أو لا واقعيّته

مرّ سابقا في الدرس الأول أنّ علم الأخلاق يتناول قيمة ولزوم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة ليأخذ بيد الإنسان من خلال ذلك ويوصله إلى حياته المطلوبة. فالهدف في القضايا الأخلاقيّة هو الحياة المطلوبة. ويرى الواقعيّون أنّ الحياة المطلوبة نوعُ حياةٍ تُطلَب ويُسعى إليها مع غضّ النظر عن ذوق الأفراد، أو إرادة الجماعة، أو أمر شخصٍ ما. ومن هنا ذهبوا إلى القول بوجود معيار واقعيٍّ تُقيّم على أساسه القضايا الأخلاقيّة. على سبيل المثال، نذكر أنّ النفعيّين يَعدّون مقدار الربح والخسارة معيارًا واقعيًّا للقيمة.

وفي المقابل، إنّ اللا واقعيّين يعتبرون أنّ الملاك في كون الحياة مطلوبة هو الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة أو الأمر الصادر من شخصٍ، وبالتالي فهم لا يبينون معيارًا واقعيًا لتقييم القضايا الأخلاقيّة، مثلًا يعتقد (الانفعاليّون) أنّ الشخص الذي يحبّ الكذب فإنّ الكذب في هذه الحالة يكون أمرًا حسنًا بالنسبة له؛ لأنّه يرغب في الحياة التي تكون على هذه الشاكلة، ولا يمكننا أن نجد وراء هذه الرغبة أو هذه الذائقة أيّ معيارٍ واقعيٍّ يمكن على أساسه أن نحكم على الكذب بأنّه أمرٌ حسنٌ أو قبيح.

٢. قابليّة القضايا الأخلاقيّة للصدق والكذب أو عدم قابليّتها

القبول بالمذهب الواقعي يستلزم حكاية هذه القضايا عن واقعيّة عينيّة حالها في ذلك حال غيرها من القضايا الحاكية عن الواقع العيني.

طبعًا، من الواضح أنّ قضيّة «صدق الناس أمر حسنٌ» لا تخبر عن نفس الواقعيّة التي تخبر عنها قضيّة «الناس صادقون»؛ لكن لا فرق بين هاتين القضيّتين وبين كلّ القضايا الأخرى الحاكية عن الواقع من جهة أنّ جميع هذه القضايا تحكي عن واقعٍ عيني ما. إذن، فالقضايا الأخلاقيّة لا تخلو عن أن تكون إمّا صادقة أو كاذبة فيما لو قسناها إلى الواقعيّة العينيّة التي تخبر عنها. **وبعبارة أخرى:** على أساس الواقعيّة، إنّ قضيّة «الصدق أمرٌ حسنٌ» تفيد بأنّ الصدق واقعًا أمرٌ حسنٌ، بصرف النظر عن رغبتنا في الصدق، أو عن قبول الجماعة به، أو عن كونه متعلّقَ أمر شخصٍ من الأشخاص. وحينها إذا طابق ما تدّعيه القضيّة للواقع كانت صادقةً، وإلّا كانت كاذبةً.

لكنّا إذا لم نتبنَّ الواقعيّة، فلا بدّ لنا من قبول أن القضايا الأخلاقيّة لا تحكي الواقع؛ لأنّا قد قلنا إنّ مرادنا من الواقعيّة في هذا البحث هو الواقعيّة العينيّة؛ ولكن بناءً على اللا واقعيّة، فإنّ القيمة لا واقعيّة لها من أصلٍ وراء الأمر، أو الذوق، أو إرادة الجماعة، حتى يقع البحث عن حكاية القضايا الأخلاقيّة عنها. وعليه، فلا يمكن القول بأنّ الصدق واقعًا حسنٌ بعد غضّ النظر عن أن يكون شخصٌ ما أمر به أو لم يأمر، أو قبِله شخص ما أو لم يقبله، أو أنّ جماعة قبلوه أو رفضوه. وفي النتيجة، إنّ قضيّة «الصدق أمر حسنٌ» واقعًا (بالنسبة إلى الواقعيّة العينيّة) لا هي صادقة ولا هي كاذبة.

على هذا، وبناءً على رأي الواقعيّين، فإنّ القضايا الأخلاقيّة هي قضايا حاكية عن الواقعيّة، وهي من نوع القضايا الخبريّة التي تقبل

وصفها بالصدق أو الكذب. أمّا بناءً على رأي اللا واقعيّين، فإنّ هذه القضايا لا تحكي الواقع، وهي من نوع من القضايا الإنشائيّة التي لا تقبل وصفها بالصدق أو الكذب.

تأمّل: على أساس كلّ من مذهبي الواقعيّة واللا واقعيّة، ماذا يُنتظر على مستوى النتائج من البحث والنقاش في النظريّات الأخلاقيّة؟

٣. الارتباط المنطقي بين القضايا الأخلاقيّة والقضايا الأخرى

لاحظوا القضيّة التالية، والتي يُفترض أنّها صادرة عن ذوق أحد الأشخاص حول طعم نوعٍ من الطعام، وهي قضيّة لا تحكي الواقع:

- هذا الطعام لذيذٌ.

إذا ما أردنا اجتراح قياسٍ منطقي من مقدّمتين، بحيث يتنج لنا عين القضيّة المتقدّمة، فأقرب ما سيكون إلى القياس التالي:

أ- هذا الطعام طعامٌ إيراني.
ب-الطعام الإيراني لذيذٌ.
∴ هذا الطعام لذيذٌ.

بالتدقيق في قضايا القياس يتّضح أنّه وعلى الرغم من كون القضيّة الأولى حاكية عن الواقع، لكنّ القضيّة الثانية - حالها في ذلك حال النتيجة - لا تحكي عن الواقع؛ لأنّها تابعة أيضًا لذائقة القائل. ومن

الواضح أنّ كلّ استدلالٍ منطقيٍّ يشابه هذا الاستدلال من جهة إنتاجه لمثل هذه النتيجة، سيكون محتويًا على قضيّةٍ غير حاكية عن الواقع؛ لأنّ النتيجة إنّما هي مأخوذة من المقدّمات، وطالما نجد مفهوم «لذيذ» في النتيجة - وهو الذي أوجب ألّا تكون نتيجة الاستدلال حاكيةً عن الواقع - فلا بدّ من وجوده في إحدى المقدّمات، وهذا ما يوجب أن تكون تلك المقدّمة غير حاكيةٍ عن الواقع أيضًا. وعليه، فيمكن القول على نحو القاعدة: إنّه لا يمكن استنتاج قضايا لا تحكي عن الواقع من مقدّماتٍ تكون جميعها حاكيةً عن الواقع.

الآن، فلنفرض صحّة مذهب اللا واقعيّة، وبناءً على ما مرّ، نعدّ القضايا الأخلاقيّة قضايا غير حاكيةٍ عن الواقع. في هذه الحالة، يجب علينا الإذعان بأنّ القضايا الأخلاقيّة لا يمكن أن تُستنتج من القضايا الحاكية عن الواقع. **وبعبارة أخرى**: بناءً على اللا واقعيّة، القضايا الأخلاقيّة - كما هو الحال في القضايا الأخرى التي لا تحكي عن الواقع - ليس لها ارتباط منطقي مع القضايا الحاكية عن الواقع، واصطلاحًا يعبّرون عن ذلك أحيانًا بانعدام الارتباط المنطقي بين «القيمة» و«الواقعيّة»، أو بانعدام الارتباط المنطقي بين «اللزوم» و«الوجود». وهذا يعني أنّ اللا واقعيّين لا يقبلون أن نستنتج القيمة الأخلاقيّة لأيّ شيء من خلال الأمور الواقعيّة؛ لأنّهم لا يرَون أنّ القيمة أمرٌ واقعيٌّ.

لكنّ الواقعيّين يرون القيمة أمرًا واقعيًّا، ومن هنا فلا مشكلة لديهم في استنتاج القضايا الأخلاقيّة من سائر القضايا التي تحكي الواقع؛ لأنّ القضايا الحاكية عن الواقع يمكن لها أن ترتبط فيما بينها ارتباطًا

منطقيًّا. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الواقعيّين ذهبوا إلى أنّ الواقعيّة الأخلاقيّة هي نوع واقعيّةٍ خاصّةٍ لا ارتباط لها بالواقعيّات الأخرى، ويرفض هؤلاء الواقعيّون الارتباط المنطقي بين القضايا الأخلاقيّة وبين بقيّة القضايا الحاكية عن الواقع، لكنّ رفضهم لم يكن بخلفيّة أنّ القضايا الأخلاقيّة ليست حاكيةً عن الواقع. وسنبيّن رأي كلا الفريقين حينما نتعرّض للبحث عن المذاهب الواقعيّة.

إذن، لا وجود للارتباط المنطقي بين القيمة والواقعيّة بناءً على مذهب اللا واقعيّين. أمّا عند الواقعيّين، فيمكن القبول برابطة كهذه ويمكن رفضها، وذلك تابعٌ لقبول الارتباط بين الواقعيّة الأخلاقيّة وبقيّة الواقعيّات أو عدم قبولها.

٤. الآحاديّة أو التعدّديّة الأخلاقيّة

تعدّ القضيتان التاليتان متناقضتين في الظاهر فقط: «هذا الطعام لذيذٌ» و«هذا الطعام غير لذيذٍ»؛ لأنّ أيًّا منهما لا تحكي عن الواقع العيني، إنّما تنبعان من ذائقة المتكلّم. وعليه، فيمكن أن يكون الطعام الواحد لذيذًا وفق ذائقة شخصٍ في نفس الوقت الذي يعتبر غير لذيذٍ وفق ذائقة شخصٍ آخر. بناءً على اللا واقعيّة، فإنّ القضايا الأخلاقيّة أيضًا لا تحكي عن الواقع كما هو الحال في القضيّتين المذكورتين، بل تعتبر هذه القضايا تابعة لذائقة الشخص أو إرادة الجماعة أو أمرِ شخص، ويترتّب على ذلك أنّه في حالة المنافاة الظاهريّة بين قضيّتين أخلاقيّتين ينبغي تجنُّب القول بأنّ إحداهما فقط مقبولة أو معتبرة.

فمثلًا، لو أخذنا قضيّتي «العدالة أمرٌ حسنٌ» و«العدالة أمرٌ قبيح»؛ فإنّهما مقبولتان على حدٍّ سواء من وجهة نظر اللا واقعيّين، ويجري نفس الكلام على المذاهب الأخلاقيّة، فرغم الخلافات والتباينات الظاهريّة فيما بين هذه المذاهب، فإنّها مقبولة ومعتبرة جميعًا. ويسمّى قبول جميع القضايا والمذاهب الأخلاقيّة حتى لو كانت غير منسجمة في الظاهر بـ «التعدّديّة الأخلاقيّة»[1]. إذن، فإنّ القول باللا واقعيّة يحتّم علينا القول بالتعدّديّة الأخلاقيّة.

من جهة أخرى، نجد أنّ الواقعيّين يعدّون القضايا الأخلاقيّة قضايا حاكية عن الواقع، وعليه يقع التناقض بين قضيتي «العدالة أمرٌ حسنٌ» و«العدالة أمر ليس بحسن»، فلا يمكن لهم قبولهما والقول باعتبار هاتين القضيّتين في وقت واحد؛ لأنّ التناقض في عالم الواقع محالٌ.

وهكذا، لا يمكن للمدارس الأخلاقيّة المشتملة على أحكام أخلاقيّة متنافيةٍ أن تكون معتبَرةً ومقبولة، بل لا بدّ من أن يكون أحدها صحيحًا ومقبولًا. فيظهر أنّ القول بالواقعيّة يلازمه القبول بالآحاديّة الأخلاقيّة؛ بمعنى أنّه من بين القضايا الأخلاقيّة المتخالفة، ومن بين المذاهب

---

(١) قد تطلق التعدّديّة الأخلاقيّة ويراد منها أنّ القيم والوجوبات الأخلاقيّة أمور واقعيّة لكنّها لا تملك معيارًا [واقعيًّا] واحدًا ولا يمكن إرجاعها إلى قيمة معيّنة أو إلى وجوب معيّنٍ. **وبعبارة أخرى**: يذهب أصحاب التعدّديّة إلى أنّ الأصول الأخلاقيّة متعدّدة بعكس أصحاب الآحاديّة في الأخلاق الذين يعتقدون بأنّ هناك أصلًا أخلاقيًّا واحدًا مركزيًّا وكلّ الأحكام الأخلاقيّة الباقية فروع لـهذا الأصل الأخلاقي. ومن الواضح هنا أنّ التعدّديّة الأخلاقيّة بهذا المعنى لا تتوافق مع اللا واقعيّة، كما أنّها ليست محلًّا لبحثنا فعلًا. طبعًا هذه النظريّة غير مقبولة أيضًا. (انظر: مجتبى مصباح، **بنياد أخلاق**، الصفحات ٢٣٣ إلى ٢٣٥).

الأخلاقيّة المتخالفة يمكن أن يوجد قضيّة واحدة ومذهب واحد يكون صحيحًا ومقبولًا.

٥. إطلاق الأخلاق أو نسبيّتها

ذكرنا فيما يرتبط باللا واقعيّين أنّهم يعتبرون معيار القيمة أمرًا لاواقعيًّا، ويقولون بأنّ الصفات الاكتسابيّة والأعمال الاختياريّة إنّما هي تابعة لذوق الشخص أو إرادة الجماعة أو الأمر الصادر من الآمر. وقد قلنا في أبحاث نظريّة المعرفة: إنّ ارتباط المعرفة بالأمور التي هي من قبيل الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة أو طلب شخص وأمره يسمّى بالنسبيّة المعرفيّة. على هذا، فإنّ اللا واقعيّين يقولون بالنسبيّة المعرفيّة في القضايا الأخلاقيّة ويعتقدون أنّها مرتبطة بالأمور التي تقدم ذكرها قريبًا.

في مقابل ذلك، نجد أنّ الواقعيّين، وانطلاقًا من قولهم بأنّ معيار القيم أمرٌ واقعيٌّ، يقيّمون الصفات الاكتسابية والأفعال الاختياريّة على أساس هذا المعيار الواقعي. فلا يتبع اعتبار القضايا الأخلاقيّة عندهم للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة أو للأمر الصادر، وإذا ما كان للقضايا الأخلاقيّة شروطٌ وأحكامٌ فإنّها ستكون قيودًا وشروطًا واقعيّةً، ونستنتج من كلّ ذلك أنّ القضايا الأخلاقيّة مطلقةٌ من وجهة نظر الواقعيّين في نظريّة المعرفة.

خلاصة الدرس

١- القضايا الواقعيّة تحكي عن الحالة الواقعيّة التي عليها الشيء، أمّا القضايا القيميّة فتحكي عمّا ينبغي أن يكون عليه الشيء.

٢- يكون للّزوم وللمطلوبيّة واقعيّة عينيّة حينما لا يتبعان للذوق الفردي أو لإرادة الجماعة أو لأمر الآمِر.

٣- يذهب الواقعيّون إلى أنّ القيمة أمرٌ واقعيٌّ؛ أي: يعتقدون أنّ للقيمة وللزوم الأخلاقيين واقعيّةً عينيّة من دون تبعيّتهما للأوامر، أو الذائقة الشخصيّة أو إرادة الجماعة، ومن هنا يتبنَّون وجود معيار واقعيٍّ للقيم.

٤- يرى الواقعيّون أنّ القضايا الأخلاقيّة قضايا إخباريّة وحاكية عن الواقع، فتقبل الوصف بالصدق أو الكذب؛ أمّا اللا واقعيّون فيرَون أنّ القضايا الأخلاقيّة قضايا إنشائيّة لا تحكي عن الواقع، ولا يمكن وصفها بالصدق أو الكذب.

٥- بناءً على اللا واقعيّة، لا يوجد علاقة منطقيّة بين القيمة والواقعيّة (اللزوم والوجود)؛ أمّا بناءً على الواقعيّة فالخياران متاحان؛ أي: وجود هذه العلاقة المنطقيّة وعدمها، وهذا تابعٌ لما نتبنّاه في قضيّة أنّ الواقعيّات الأخلاقيّة هل هي مرتبطة بالواقعيّات الأخرى أم لا؟

٦- تستلزم الواقعيّة القول بالآحاديّة الأخلاقيّة؛ بمعنى أنّه من بين القضايا الأخلاقيّة المتخالفة لا يمكن قبول إلّا واحدة منها، والأمر نفسه يجري في المذاهب الأخلاقيّة المختلفة. هذا في مقابل اللا واقعيّة التي تستلزم التعدّديّة الأخلاقيّة؛ أي: إنّ جميع القضايا الأخلاقيّة وجميع المذاهب الأخلاقيّة تكون مقبولة على الرغم من تخالفها فيما بينها.

٧- يؤمن اللا واقعيّون بالنسبيّة المعرفيّة في القضايا الأخلاقيّة، ويعتبرون أنّ قيمة القضايا الأخلاقيّة تابعة للأوامر، أو للذائقة الفرديّة، أو لإرادة الجماعة. أمّا من وجهة نظر الواقعيّين، فالقضايا الأخلاقيّة مطلقة معرفيًّا.

الأسئلة

١- عرّف القضايا القيميّة والقضايا الواقعيّة.

٢- وضّح المراد من كون القيمة أمرًا واقعيًّا ومن عدم كونها كذلك؟

٣- أيّ هذه اللزومات يعدّ أمرًا واقعيًّا، وأيّها يعدُّ أمرًا غير واقعي: اللزوم القانوني، اللزوم العقدي، اللزوم بالقياس؟ اذكر ذلك مع شيءٍ من التوضيح.

٤- ضمن القضايا التالية، حدّد القضيّة التي تحكي عن الواقع والتي لا تحكي عنه؟ أوضح إجاباتك من خلال الاستناد إلى تعريف القضايا الحاكية عن الواقع والقضايا غير الحاكية عنه:

- الأرض تدور حول الشمس.
- لا لونَ أجمل من اللون الأبيض.
- ارتداء هذا النوع من المعاطف لازمٌ على جميع الممرّضات.
- القانون الجديد للعمل أوجب اعتراض جمعٍ من العمال.
- الإنسان يمكنه أن يسافر إلى كواكب أخرى.
- من الآن فصاعدًا، البائعون لا يمكنهم أن يعرضوا سلعهم دون أن تكون ممهورة بالختم المعتمد.
- الأشخاص الذين يسكنون المناطق الاستوائيّة في معرض الإصابة بالآثار السلبيّة للأشعة ما فوق البنفسجيّة أكثر من غيرهم.
- كتلة الجسم ثابتةٌ في فيزياء نيوتن، لكنّها نسبية في فيزياء آينشتاين.
- ما تبقى من مستحقّات للمقاول، يمكن تسديدها بعد ستّة أشهر من إتمام العمل ومعالجة نواقصه المحتملة.

٥- وضح وجهتي نظر الواقعيّين واللا واقعيّين المرتبطة بحكاية القضايا القيميّة عن الواقع.
٦- ما المقصود من العلاقة المنطقيّة بين القضايا الأخلاقيّة والقضايا الأخرى؟ بيّن ذلك موضحًا رأي الواقعيّين واللا واقعيّين في هذا الخصوص.
٧- ما هو المراد من واقعيّة معيار القيمة؟ وما هو رأي كلٍّ من الواقعيّين واللا واقعيّين في هذا الخصوص.
٨- عرّف الآحاديّة والتعدّديّة الأخلاقيّة، وبيّن كيف يكون الواقعيّون آحاديّين في الأخلاق واللا واقعيّون تعدديّين.
٩- ما معنى الإطلاق والنسبيّة في الأخلاق؟ بماذا يفترق الواقعيّون عن اللا واقعيّين فيما يخصّ إطلاق الأخلاق ونسبيّتها؟ وضّح ذلك.
١٠- هل يمكن من وجهة نظر اللا واقعيّين أن تكون المذاهب الواقعيّة أيضًا مقبولة ومعتبرة؟ لاحظ في الإجابة المدّعى الأساس عند اللا واقعيّين، ولاحظ أيضًا التعدّديّة الأخلاقيّة التي تعتبر من لوازم اللا واقعيّة.
١١- يمكن القول - مع شيءٍ من التسامح أو بناءً على أحد الاصطلاحات الرائجة - إنّ «الرؤية الكونيّة» هي رؤية كلّيّة حول الوجود وإنّ «الأيديولوجيّة» هي الضوابط الكلّيّة للحياة. والسؤال أنّه: هل يمكن أن يكون شخصٌ مسلِمًا على مستوى الرؤية الكونيّة وماركسيًّا أو ليبراليًّا على مستوى الأيديولوجيّة؟ أجب عن ذلك على مبنى الواقعيّين وعلى مبنى اللا واقعيّين.

مصادر للمزيد من الاطلاع

- السيد محمد رضا المدرسي، **فلسفه اخلاق**، سروش، طهران، ص ٢٨٢- ٣٠٢.
- محسن جوادي، **مسأله بايد وهست**، دفتر تبليغات اسلامى، قم، ١٣٧٥.
- ديفيد ماك ناوتن، **بصيرت اخلاقى**، ترجمة: محمود فتحعلي، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٨٠.



الدرس الرابع:

إطلاق الأخلاق ونسبيتها

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١- أن يتعرّف على أدلّة القائلين بإطلاق الأخلاق وبنسبيّتها.

٢- أن يتوصّل إلى وجهة النظر الصحيحة بعد ملاحظة ما يرد من نقود على النسبيّة والإطلاقيّة الإفراطيّة.

٣- أن يتمكّن من تحديد نماذج هذه النظريّات في المجتمع، وأن يتمكّن من التعامل معها بشكل مناسب.

٤- أن تتهيّأ الأرضيّة الذهنيّة لدى الطالب لقبول الواقعيّة الأخلاقيّة.

كان سيدني مورجِنبسر الأستاذ في جامعة كولومبيا يدرّس الفلسفة في صفٍّ يميل طلّابه بشدّة إلى القول بالنسبيّة. عند إجراء الامتحانات قام الأستاذ بترسيب جميع الطلاب على الرغم من تأكيده لهم أنّ أغلبهم قد أجاب بشكل صحيح وممتاز عن الأسئلة. وحينما اعترض هؤلاء الطلاب على الإجحاف الذي لحق بهم، أجابهم مورجنبسر بأنّه يتبنّى النظريّة الذهنيّة [النسبيّة الفرديّة] وقد أعملها في المقام، فلا قيمة عينيّة للعدالة هنا[1].

(١) لويس بويمن (Louis P.Pojmsn)، «نقدي بر نسبيت اخلاقى» (نقد النسبيّة الأخلاقيّة)، ترجمة: محمود فتحعلي، **نقد ونظر**، العدد ١٣-١٤، الصفحة ٣٢٩.

مقدمة

تعرّفنا في الـدرس السابق على مذهبَي الواقعيّة واللا واقعيّة في الأخلاق، وقارنّا بين ما يترتّب على القول بكلٍّ منهما، ومن جملة ذلك أنّ الواقعيّين يـرَون أنّ الأخلاق مطلقة، أمّا اللا واقعيّون فيعتبرونها نسبيّة. انطلاقًا من كثرة ما يترتّب على هذه المسألة على المستويين النظري والعملي سنتعرّض في هذا الـدرس - وبشكل أدقّ - للإطلاق والنسبيّة في الأخـلاق، وسنتعرّف على أدلّـة كلا الطرفين. وسنبدأ أولًا بنظريّة النسبيّة الأخلاقيّة، ثمّ تتلوها نظريّة الإطلاق.

النسبية الأخلاقيّة[1]

قلنا في الدرس السابق حينما كنّا في معرض المقارنة بين مذهبَي الواقعيّين واللا واقعيّين أنّ النسبيّين في الأخلاق يقولون بالنسبيّة

(١) نجد للنسبيّة الأخلاقيّة جذورًا في التراث الفكري القديم، حالها في ذلك حال النسبيّة المعرفيّة

المعرفيّة في القضايا الأخلاقيّة؛ أي: إنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة تابعٌ

المطلقة، ويمكن القول: إنّه عمومًا من يتبنّى النسبيّة المعرفيّة المطلقة لا بدّ من أن يكون نسبيًّا في المجال الأخلاقي أيضًا. وعليه، يمكن أن يكون بروتاغوراس (٤٢٠ - ٤٩٠ ق. م) - الذي اعتبر أنّ الإنسان هو معيار كلّ شيء - من أوائل النسبيّين في مجال الأخلاق، ومثله الشكّي الفرنسي مونتين (Michel de Montaigne) (١٥٣٣ - ١٥٩٢ م) حيث كان أيضًا من النسبيّين الأخلاقيّين.

وفي العصر الحاضر برزت النسبيّة الأخلاقيّة بشكل أكبر، وذلك باعتبار الدراسات الأنتروبولوجيا التي اهتمّت بدراسة الاختلافات الثقافيّة الموجودة بين المجتمعات المختلفة، ومن أبرز من قام بهذه الدراسات ويليام سمنر (William Graham Sumner) (١٨٤٠ - ١٩١٠ م)، فرانز بواس (Franz Boas) (١٨٥٨ - ١٩٤٢ م)، روث بندكت (Ruth Benedict) (١٨٨٧ - ١٩٤٨ م)، ميلفيل هيرسكوفيتس (Merville Herskovits) (١٨٩٥ - ١٩٦٣ م)، إدوارد ويستمارك (Edward Westermarck) (١٨٦٢ - ١٩٣٩ م). يعتقد ديفيد ونج أنّه من الممكن أن يكون الأنتربولوجيّون قد ذهبوا بمعظمهم للقول بالنسبيّة المعياريّة بوصفه ردّ فعلٍ على التصوّر الغربي الذي يرى أنّ الثقافات الأخرى أدنى وأقلّ قيمة من ثقافتهم، وهو ما لعب دورًا في الاستعمار.

(David Wong, «Moral Relativism», in: Edward Craig, ed., Routledge Eencyclopedia of Philosophy, v. 6, p. 541.)

وبالإضافة إلى الشكّيّين وأتباع النسبيّة المطلقة يجب أيضًا أن نعدّ اللا واقعيّين الأخلاقيّين من النسبيّين في الأخلاق. وعليه يمكن عدّ كلٍّ من: الفيلسوف الأسترالي جون لويس ماكي (J. L. Mackie) (١٩١٧ - ١٩٨١)، الفيلسوف الإنجليزي الوضعي الانفعالي ألفرِد آير (Alferd Jules Ayer) (١٩١٠ - ١٩٨٩ م)، الفيلسوف الوضعي الأميركي الانفعالي شارلز ستيفنسون (Charles Leslie Stevenson) (١٩٠٨ - ١٩٧٩ م)، عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم (David Emile Durkheim) (١٨٥٨ - ١٩١٧ م)، فيلسوف الأخلاق الأميركي جيلبرت هارمن (Gilbert Harman) (١٩٣٨ - ... م) والفيلسوف الأميركي ذو الأصول الصينيّة ديفيد ونج (David Wong) من أصحاب النسبيّة الأخلاقيّة.

وتجدر الإشارة بأنّه قلّ الاهتمام بهذه النظريّة في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك بسبب الانتقادات التي وجّهت لهذه النظريّة في القرن العشرين، وقد تمّ إدخال بعض التعديلات عليها نتيجة لهذه الانتقادات أيضًا.

للذوق الشخصي، أو إرادة الجماعة، أو للأوامر الصادرة من شخصٍ ما. لكنّنا نرى أنّ الرائج بين جماعة النسبيّين في الأخلاق القول بأنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة إمّا تابعٌ للذوق الشخصيّ أو لإرادة الجماعة، فبتبع ذلك سنصرف النظر عن النسبيّة التي ترى تبعيّة هذه القضايا للأمر الصادر من أحدٍ ما، ونقتصر في التعرّض لوجهة النظر هذه ضمن الحديث عن مذاهب اللا واقعيّة الأخلاقيّة. وبما أنّ بحثنا ينحصر في المجال الأخلاقي فإنّنا من الآن فصاعدًا سنعبّر عن النسبيّة الأخلاقيّة - من باب الاختصار - بالنسبيّة، فحينما نقول النسبيّ، فإنّنا نقصد ذلك الشخص الذي يرى أنّ القضايا الأخلاقيّة تابعة في اعتبارها للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة.

هذا، والدعوة التي تقول بأنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة مرتبط بذوق الفرد أو بإرادة الجماعة تعدّ جزءًا من دعاوي النسبيّين، لا بل هي الجزء الأهمّ من دعاويهم؛ لأنّهم - وبشكلٍ عامٍّ - يدّعون ثلاثة أنواعٍ من النسبيّة في المجال الأخلاقي؛ ويمكن اعتبار أنّ هذه الأنواع الثلاث هي مراحل للنسبيّة الأخلاقيّة بسبب وجود نوعٍ من الترتّب المنطقي بين هذه الدعاوي الثلاث بحيث يستفاد من بعضها لإثبات البعض الآخر. الأنواع الثلاثة أو المراحل الثلاث هي عبارة عن: النسبيّة التوصيفيّة، والنسبيّة المتا أخلاقيّة، والنسبيّة المعياريّة. وسنتعرّض لدعاوي النسبيّين في كلّ مرحلةٍ من مراحلهم، وذلك لكي يكون البحث أشمل ولنستطيع من خلاله أن نحاكم أدلّة النسبيّين.

١. النسبية التوصيفيّة

من الواضح أنّ الناس لا يحكمون أخلاقيًّا بحكم واحد تجاه الموضوع الواحد، لا أقلّ يمكننا أن نجد على مرّ التاريخ خلافًا كبيرًا في وجهات النظر بين المجتمعات فيما يرتبط بالأخلاق. هناك العديد من الأسباب التي أدّت إلى وجود خلافات كهذه، منها مثلًا، الرؤى الكونيّة المختلفة، أو الاختلاف في النظرة إلى الإنسان، أو الاختلاف في العادات والتقاليد بين المجتمعات المتعدّدة. فمثلًا، نجد أنّ إظهار الخضوع والعبوديّة أمام الباري تعالى يعدّ ذا قيمة أخلاقيّة أعلى عند أتباع الأديان التوحيديّة، أمّا عند الملحدين فإنّه يُعتبر أمرًا لا قيمة له. والأشخاص الذين يتخيّلون أنّ الإنسان في مصافّ الحيوانات الأخرى، فمن الطبيعي عندهم، وفي إطار مذهبهم الأخلاقي، أن يقتدوا بسائر الحيوانات، ويدعوا إلى الاستفادة من بعض أعمالها، ذلك في نفس الوقت الذي نجد فيه أشخاصًا آخرين يعتبرون هذا الأمر بلا قيمةٍ، بل أكثر من ذلك، حتى إنّه يعتبر مضادًّا للقيم. ومن الطبيعي أيضًا أن نجد الحثّ على رفع القبعة أمام الأشخاص المحترمين والمقدّرين في المكان الذي يعتبر فيه رفع القبعة علامةً على التقدير والاحترام، أمّا في الأماكن التي يعتبر فيها هذا العمل إساءةً وعدم تقديرٍ للآخر، فسنجد الحثّ على تركه وعدم فعله.

الاختلافات الأخلاقيّة في الأمثلة السابقة تعود في جذورها إلى اختلافات في أمورٍ خارجةٍ عن المجال الأخلاقي، لكنّه من الممكن أن نجد لها جذورًا في القيم قيم أخلاقيّة أكثر أصالة. الدعوة الأولى التي

يطلقها النسبيّون في الأخلاق والتي يسمّونها النسبيّة التوصيفيّة هي أنّ الاختلافات في المجال الأخلاقي ترجع جميعًا - أو بعضها لا أقلّ - في جذورها إلى الاختلاف في الأحكام الأخلاقيّة الأعمّ والأكثر أصالة، وهي التي نسمّيها بالأصول الأخلاقيّة. ويعتقد النسبيّون أنّ مردّ هذه الاختلافات إلى جذور أخلاقيّة؛ بحيث لو تمّ التوافق على موضوعات أخرى من قبيل الرؤية الكونيّة ومعرفة الإنسان والعادات والتقاليد، فإنّ هذه الاختلافات لن تُحلّ. وتسمّى هذه الاختلافات بحسب الاصطلاح بالاختلافات الأساسيّة والمبنائيّة. إذن، في هذه المرحلة، يدّعي النسبيّون أنّه يوجد اختلاف نظر أساسي ومبنائي في مجال الأحكام الأخلاقيّة.

أمّا النسبيّة التوصيفيّة، فتدّعي أنّ كلّ الاختلافات الأخلاقيّة، أو على الأقلّ بعضها، أساسي ومبنائي؛ أي: لها جذور في الأصول الأخلاقيّة. إذن، يمكن طرح هذا الادّعاء بنحوين: إفراطي ومعتدل؛ أمّا النحو الإفراطي، فبأن يُقال بمرجع كلّ هذه الاختلافات الأخلاقيّة إلى الأصول الأخلاقيّة، وأمّا النحو المعتدل، فبإرجاع بعضها إلى هذه الأصول.

الاستدلال على النسبيّة التوصيفيّة

أوضحنا إلى الآن دعوى النسبيّين في هذه المرحلة، أمّا دليلهم على هذه الدعوى، فهو يستند بشكل أساسيٍّ على القضايا التاريخيّة وعلى أبحاث الأنتروبولوجيا نذكر بعضًا منها هنا:

النموذج الأول: ينقل لنا هيرودوت (٤٣٠-٤٨٥ ق.م) في تاريخه «رواية تحكى عن الملك داريوس الفارسي، فلقد استدعى الإغريق الذين صادف وجودهم في قصره للمثول أمامه وعرض عليهم مكافأةً مقابل أن يأكلوا جثث آبائهم الموتى. فكان جوابهم أنّهم لن يقدّموا على فعل كهذا مهما كان الثمن. وبعد ذلك - وبحضور الإغريق، وعبر مترجم لكي يفهموا ما يقال - سأل بعض الهنود من قبيلة كالاتيا، وكان من عادتهم أكل جثث آبائهم، ما الذي يطلبونه مقابل قيامهم بإحراق هذه الجثث. فصدرت عنهم صرخة اشمئزاز ومنعوه من ذكر أمرمريعٍ كهذا»[1].

النموذج الثاني: قيام أفراد الإسكيمو بترك الوالدين الطاعنين في السن يموتان جوعًا. هذا، والحال أننا نعدّ هذا التصرّف أمرًا خاطئًا.

النموذج الثالث: كان يعدّ أكثرُ الناس الرِّقَّ أمرًا مقبولًا في الولايات الجنوبيّة لأميركا قبل مئة سنة، أمّا اليوم فإنه يعتبر أمرًا مرفوضًا.

---

(١) **تاريخ هيرودوت**، ترجمة عبد الإله الملاح، المجمع الثقافي، أبوظبي- الإمارات العربية المتحدة، ٢١٤٢هـ - ٢٠٠١م، الصفحة ٢٣٥. (المترجم)

إنّ الكلاتيّين الذين كانوا من قبائل الهند، كانوا يأكلون آباءهم الميتين، أمّا اليونانيون فقد كانوا يحرقون جثث آبائهم المتوفّين. وفي يومٍ من الأيّام قال داريوس لبعض اليونانيين الذين كانوا في محضره: كم من المال تأخذون مقابل أكل جثّة آبائكم المتوفّين؟ فأجابوه بدهشة أنّه لا يمكن لأيّ مبلغ من المال أن يدفعنا للقيام بمثل هذا العمل الشنيع. فقال داريوس للكلاتيين: كم من المال تأخذون مقابل إحراق جثث آبائكم المتوفّين؟ فأجابوا بأنّنا لا نقوم بهذا العمل القبيح أبدًا.

النموذج الرابع: يرمي أفراد إحدى قبائل شرق أفريقيا أطفالهم المعوّقين في النهر استنادًا إلى اعتقادهم بتعلّق هؤلاء الأطفال بهيبوبوتاموس إله الأنهار؛ هذا، ويعد هذا الفعل خاطئًا لدى الآخرين.

النموذج الخامس: يوافق البعض على إسقاط الجنين، بينما نجد بعضًا آخر يخالف هذا الأمر.

وقد استخلص النسبيّون من أمثال هذه القضايا أنّ هناك اختلافًا في وجهات النظر حول ما هو من قبيل وجوب احترام الوالدين، وعدم صحّة إلزام الناس بالعمل المجّاني، وقبح قتل الأطفال الأبرياء. وقد اعتبروا أنّ هذه الاختلافات إنّما هي اختلافاتٌ جوهريّة، ومن هنا ذهبوا إلى أنّ منشأ جميع الاختلافات - أو بعضها - في المجال الأخلاقي إنّما يرجع إلى الاختلاف في الأصول الأخلاقيّة.

مناقشة الاستدلال

١- من الواضح أنّ استعراض بعض النماذج المذكورة وما يشابهها ليس كافيًا للاستدلال على أنّ كلّ اختلافٍ في المجال الأخلاقيّ إنّما يرجع إلى اختلافٍ في الأصول الأخلاقيّة؛ وذلك لأنّ ذكر بعض الموارد لا يكفي لاستخراج نتيجة كلّيّة. هذا كلّه فيما لو سلّمنا بأنّ هذه الاختلافات المذكورة إنّما هي اختلافاتٌ في الأصول الأخلاقيّة. وبناءً عليه، فإنّ إفراطيّة النسبيّة التوصيفيّة لا يمكن إثباتها بذكر شواهد ونماذج مهما كثرت.

٢- لا يدلّ أيُّ موردٍ من الموارد المذكورة على أنّ جذور الاختلافات الواقعة هي اختلافاتٌ في نفس الأخـلاق، بل قد صُـرِّح في بعض الشواهد - كالشاهد الرابع - بمنشأ الاختلاف. من باب المثال، قد يتّفق الجميع على قيميّة احترام الوالدين، لكنّ الخلاف قد يقع في كيفيّة إظهار هذا التقدير والاحترام. وصِرف احتمال أن يكون منشأ الاختلاف خارجًا عن الإطار الأخلاقي كافٍ في المنع من إثبات أنّ الاختلافات - في أيّ موردٍ كانت - ترجع إلى الأصول الأخلاقيّة[1].

---

(١) طبعًا، فإنّ بعض الآداب والرسوم الاجتماعيّة التي تُجعل بنحو متناسب مع الظروف البيئيّة والمعتقدات المختلفة - الصحيح منها وغير الصحيح - قد تختلف باختلاف المجتمعات؛ لكنّ الآداب والرسوم الاجتماعيّة إنّما وضعت لتأمين نوعٍ من التوافق في الحياة الاجتماعيّة، والمهمّ في هذه الآداب والرسوم هو توحيد نمط التصرّفات لا شكلها الخاصّ، فمن الممكن أن نجد نوعًا من الاتّفاق الأخلاقي بين البشر حول أصل احترام الرسوم والآداب الاجتماعيّة. أضف إلى ذلك أنّ البحث الأخلاقي يتناول الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة للإنسان فهدفه أكثر من مجرد التوافق الاجتماعي. فرعاية الآداب والرسوم الاجتماعيّة - بالنظر إلى هدف الأخلاق - يمكن أن تكون ذات قيمة أخلاقيّة باعتبارها من مصاديق الأفعال الانسانيّة الاختياريّة، ويمكن أن تُقيّد قيمتها. يشير هارمن إلى أنّ وضع الآداب والرسوم الاجتماعيّة - كتصميم ولون ألبسة الأعياد - جاء لإيجاد نوعٍ من التناغم والوحدة في التطبيق ولتجنّب التباينات والفوضى. وتشبه هذه الوضعيّات ما يوضع في مجال السير والقيادة وفي مجال اللغة، ويُعد التناغم الاجتماعي الحاصل منها أهمّ من شكل هذه الوضعيّات والمجعولات.
(see: Gilbert Harman, *The Nature of Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 96).
يعتقد راتشلز أيضًا بإمكان أن يكون لمجتمعين قواعد أخلاقيّة واحدة مع كونهما يختلفان في الآداب والرسوم الاجتماعيّة؛ لأنّ الآداب والرسوم الاجتماعيّة تتبلور من خلال الكثير من العوامل الأخرى. فقيم المجتمع هي إحدى العوامل المساهمة في هذا التبلور الذي يدخل فيه أيضًا عوامل من قبيل سائر الاعتقادات الناظرة إلى الواقع، والتي تقع موقع قبول من قبل أفراد هذا المجتمع بالإضافة إلى الظروف المادّيّة التي يجب أن يعيش فيها أفراد هذا المجتمع. وعليه، فلا يحقّ لنا أن نستنتج الاختلاف في الأصول الأخلاقيّة من مجرّد وجود الاختلاف

تأمّل: هل يمكن القول بأنّ الموافقين والمخالفين لقضيّة إسقاط الجنين يتّفقون في الأصول الأخلاقيّة؟ ما هي المعتقدات التي يمكنها أن تؤثّر في رؤيتهم لهذا الأمر؟

٣- يحصي بعض المفكّرين وبعض علماء الأنتروبولوجيا بعض الخصائص الثابتة والمشتركة بين أبناء الجنس البشري في المجتمعات كافّة[1]، ويرَون أنّ الأصول الأخلاقيّة مشتركةٌ بين الجميع، ويُرجعون الاختلافات الموجودة إلى الاختلاف في تطبيق هذه الأصول. وعليه، فقد أوقعوا النسبيّة التوصيفيّة بشكلها المعتدل في مشكلةٍ أيضًا. فقد قالوا - مثلًا -: إنّ الجميع يؤمن بحسن العدالة، لكنّهم يختلفون في تعيين بعض مصاديقها. ونحن حينما نتعرّض بالشرح لمذهبنا الأخلاقي، سنبيّن الأصل الأساسي الأخلاقي الذي يشترك فيه جميع البشر، وسنبيّن أنّه لا يمكن وقوع الخلاف في هذا الأصل.

الحاصل بين المجتمعات في آدابها ورسومها وعاداتها.

(See: James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, New York, McGraw Hill, Inc., 2nd edition, 1993, p. 23; Mohannad A. Shomali, *Ethical Relativism: An Analysis of the Foundations of Morality*, London, Islamic College for Advanced Studies Press, p. 201 - 203.)

(١) انظر: مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ٢، الصفحة ٢٧٤، والجزء ١٣، الصفحات ٦٨٥ إلى ٧٤٠. كما أنّ اي. او. ويلسون - عالم أحياء اجتماعي - عدّ أكثر من عشرين خصوصيّة كلّيّة. وبيّن كلايد كلاكهان - أنتروبولوجي - بعض الخصوصيّات الثقافيّة العامّة.

See: Louis P. Pojman, *Philosophy the quest for truth*, p. 314 - 324.

٢. النسبية المتاأخلاقيّة

في هذه المرحلة من النسبية الأخلاقيّة، نجد أنّ ادّعاء النسبيّين هو ما ذكرناه في تعريف نسبيّة الأخلاق، فهم يعتقدون بالنسبيّة المعرفيّة في القضايا الأخلاقيّة، بمعنى أنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة تابعٌ للذوق الفردي أو لاتّفاق الجماعة. لهذا تسمّى هذه المرحلة بالنسبيّة المعرفيّة أيضًا.

التحدّي على مستوى التبرير

قبل الشروع في مناقشة أدلّة النسبيّين على مدعاهم تجدر الإشارة إلى أنّ القبول بالنسبية المتاأخلاقيّة يلزم منه القبول بأنّ جميع القضايا الأخلاقيّة غير مبرّرة ولا اعتبار لها. وفي الحقيقة، فكما أنّ القول بنسبيّة جميع المعارف يستلزم عدم اعتبار جميع المعارف فإنّ القول بنسبيّة جميع المعارف الأخلاقيّة يستلزم القول بعدم اعتبار جميع المعارف الأخلاقيّة؛ وذلك لأنّ النسبي لن يجد إجابة مقبولة على سؤال: «لماذا علينا مراعاة الأحكام الأخلاقيّة من الأساس؟». وهذه المعضلة يمكن اعتبارها تحدّيًا في التبرير، وتوضيحها بالتالي:

من وجهة نظر النسبي، إنّ القضايا الأخلاقيّة التي يقبلها الفرد أو المجتمع تكون معتبرةً بالنسبة إلى ذلك الفرد أو ذلك المجتمع. مثلًا، إنّ «كلّ شخصٍ أو مجموعةٍ تعتقد بقضيّة الأمانة يجب أن تكون أمينةً». وفي توجيه هذا الحكم الأخلاقي يمكننا ذكر التالي:

- يعتقد الفرد المعيّن أو المجموعة المعيّنة بقيميّة الأمانة

- يجب على كلّ فردٍ أو مجموعة أن يراعوا الأحكام الأخلاقيّة التي يعتقدون بها

∴ هذا الفرد أو هذه المجموعة يجب عليهم أن يكونوا أمناء.

ويلاحظ أنّ المقدّمة الثانية لهذا الدليل قضيّة أخلاقيّة، ويمكن طرح العديد من الخيارات فيما يرتبط باعتبارها:

١- بديهية؛
٢- مُبَررةٌ بنفسها؛
٣- تبرر هذه القضية بقضيّة أخرى؛
٤- هذه القضيّة غير مبررة.

لكن الخيارات الثلاث الأولى غير مقبولة، فالأول غير مقبول؛ لأنّ النسبيّين يرَون أنّ أيًّا من القضايا الأخلاقيّة ليس بديهيًّا وأنّ اعتبار هذه القضايا مرتبط بالذوق الشخصي أو بإرادة الجماعة فقط. أمّا تبرير القضيّة بنفسها؛ أي: الخيار الثاني، فمرفوض لما فيه من المصادرة. وفي حالةٍ ما إذا أردنا تبرير هذه القضيّة بقضيّة أخرى، فإنّ هذه القضيّة الأخرى لا يمكن لها أن تكون حاكيةً عن الواقع؛ لأنّ القضايا الأخلاقيّة - من وجهة نظر النسبيّين - لا يمكن استنتاجها من قضايا حاكية عن الواقع، وينحصر طريق استنتاجها من قضايا أخلاقيّة أخرى. أمّا في حال تبرير هذه القضيّة بقضيّة أخلاقيّة أخرى، فلا بدّ من كون هذه الأخيرة أعمّ من الأولى؛ هذا، والحال أنّه لا وجود لقضيّة أخلاقيّة أعمّ. وعليه، فلا يبقى لنا إلا القول بأنّ هذه القضيّة الأساسيّة غير مبررةٍ، وبالتبع ستكون جميع القضايا الأخلاقيّة الأخرى المستنتجة من هذه القضية قضايا غير مبرّرة وغير معتبرة.

في المقام، نغضّ الطَّرْفَ عن تحدّي تبرير هذا الادّعـاء، ونسعى للوقوف على دليل النسبيّين على دعواهم في هذه المرحلة.

الدليل على النسبيّة المتاأخلاقيّة

سنتعرّض باختصار لبيان ثلاثة أدلّة للنسبيّين ونعقب عليها:

أ) البناء على النسبيّة التوصيفيّة

تعدّ النسبيّة التوصيفيّة إحدى أدلّة النسبيّين على النسبيّة المتاأخلاقيّة؛ وهي ما بيّنوها في المرحلة السابقة. ويمكن عرض استدلالهم كالتالي:

لو لم تكن القضايا الأخلاقيّة تابعةً للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة، بل كانت هذه القضايا حاكيةً لواقعيّات عينيّة، لاستطاع جميع آحاد البشر في جميع الأزمنة أن يدركوا - على الأقلّ - الأصول الأخلاقيّة بشكل بَدَهيّ، فلا يظهر فيها أيّ اختلافٍ نظريٍّ بينهم.

لكنّنا - بمراجعة التقارير التاريخيّة والأبحاث الأنتروبولوجيّة - نجد خلافًا فاحشًا حتى في الأصول الأخلاقيّة، لذا يجب الإقرار بأنّ هذه القضايا ليست حاكيةً عن واقع، واعتبارها نسبي ومرتبطٌ بالذوق الشخصي أو بإرادة الجماعة[1].

---

(١) نقل راتشلز هذا الدليل ونقده:

(See: James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, p. 18 - 19, quoted in Mohammad A. Shomali, *ethical Relativism*, p. 74 - 75).

المناقشة

١- لم تثبت النسبيّة التوصيفيّة - كما مرّ سابقًا - حتى يستدلّ بها على المرحلة التالية من النسبيّة.

٢- يبتني هذا الاستدلال على أنّه فيما لو وجد اختلافٌ في وجهات النظر حول القضايا الأساسيّة في علمٍ ما، فستكون قضايا ذلك العلم غير حاكية عن الواقع، وسيكون اعتبارها وقيمتها نسبيّة. لكنّه يمكن النقض على هذه الدعوة بنموذجٍ واحـدٍ. فمن باب المثال، نجد قضايا علم الفيزياء - وعلى الرغم من الاختلاف الحاصل حول القضايا الأساسيّة فيه - تبقى تابعة للشروط الواقعيّة ولا تعتبر تابعةً للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة.

٣- يمكن إرجـاع الاختلاف في الأصـول الأخلاقيّة في كثيرٍ من الموارد إلى ملاحظة الآثار العمليّة للالتزام بهذه الأصول، فلا يكون هذا الاختلاف ناشئًا عن تبعيّتها للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة. وتوضيحه: أنّ القبول ببعض الواقعيّات يمكن ألّا يكون له أثرٌ في جانب الالتزام العملي فلا يدخل في عهدتنا أيّ شيءٍ بسبب هذا القبول، ومثاله القبول بواقعيّة أنّ الماء يغلي على درجة حرارة مئة في ظلّ ضغطٍ جويٍّ معادلٍ لواحد أتموسفير، أو القبول بأنّ القوّة المطبقة على جسم تؤدّي إلى تسارعه، لا يؤدّي إلى إيجاد أيّ التزامٍ أو مسؤوليّةٍ، لكن القبول بأنّ الفعل الفلاني حسن أو قبيح ليس كذلك. فقبولي بحسن هذا الفعل أو قبحه يساوق قبولي لفكرة أنّني يجب عليّ أن أعمل وفق ذلك القبول فيُدخل في عهدتي المسؤوليّة المترتّبة

عليه. من هنا يمكن لبعض الأفراد أو الجماعات المختلفة أن ترفض بعض هذه الواقعيّات الأخلاقيّة، لا لكون الأخلاق لا واقعيّة لها، بل لأنّهم لا يريدون تحمّل المسؤوليّات المترتّبة على هذه الواقعيّات.

ب) بناءً على النسبيّة المعرفيّة المطلقة

ذُكر في أبحاث نظريّة المعرفة أنّ بعض الذين يسمَّون بالنسبيّين المطلقين يعتبرون جميع المعارف نسبيّةً، ويعود بعض القائلين بنسبيّة المعارف الأخلاقيّة إلى هؤلاء، فقد اعتبروا المعارف الأخلاقيّة نسبيّةً انطلاقًا من قولهم بنسبيّة جميع المعارف. وعليه، فإنّ أحد الأدلّة التي تساق لإثبات نسبيّة المعارف الأخلاقيّة هو نسبيّة جميع المعارف، والمعارف الأخلاقيّة لا تخرج عن هذه القاعدة المطلقة! فالمعارف الأخلاقيّة نسبيّة أيضًا!

يمكن اعتبار بعض الأشخاص من أمثال بروتاغوراس من المدافعين عن هذا الاستدلال؛ إذ يعتبر بروتاغوراس - على ما ينقل عنه - أنّ الإنسان هو معيار جميع الأشياء: معيار وجود الأشياء الموجودة، ومعيار عدم الأشياء المعدومة. وعلى هذا الأساس، فإنّ اعتبار المعارف الأخلاقيّة يكون تابعًا أيضًا للبشر الذين يعتقدون بها، ولا يكون لها واقعيّة مستقلّة.

المناقشة

في مقام مناقشة هذا الاستدلال، يكفي الالتفات إلى الانتقادات التي وُجِّهت إلى النسبيّة المطلقة في نظريّة المعرفة:

١- القول بنسبيّة المعرفة مطلقًا قولٌ متناقضٌ في حدّ نفسه. فدعوى النسبيّة المطلقة هي في نفسها تحتاج إلى دليل؛ لكنّ إثباتها يحتاج إلى قبول معارف مطلقة أخرى إضافة إلى نمطٍ استدلاليٍّ ذي اعتبار مطلق، والقبول بذلك ينقض النسبيّة المطلقة.

٢- يمكن الإضافة على هذه الأجوبة النقضيّة، أنّه قد بُيّن في نظريّة المعرفة مباني المعارف المطلقة، وأنّه يمكن التقييم المعرفي لهذه المعارف ومحاكمتها على أساس الشرائط العينيّة.

ج) بناءً على اللا واقعيّة

من طرق الاستدلال على النسبيّة المتاأخلاقيّة الاستناد المباشر إلى اللا واقعيّة. **بعبارة أخرى:** اللا واقعيّون الأخلاقيّون يدّعون أنّه لا واقعيّة عينيّة للقيمة والوجوب الأخلاقيَّين، بل يتبعان الأمر أو الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة، فيكون اعتبار القضايا الأخلاقيّة نسبيًّا، وتكون تابعة للأمور سالفة الذكر.

المناقشة

أشرنا في الدرس السابق إلى أنّ اللا واقعيّين يتبنّون النسبيّة في الأخلاق بهذا المعنى، وفي الحقيقة، إنّ النسبيّة المتاأخلاقيّة تعدّ من

نتائج اللا واقعيّة. لذا، فإنّ مناقشة هذا الاستدلال مرتبط بمناقشة الأدلّة التي ساقها اللا واقعيّون لإثبات وجهة نظرهم، وهو الأمر الذي سنتركه للدرس القادم إن شاء الله حيث سنشير هناك إلى أنّ هذه الاستدلالات غير تامّةٍ أيضًا. هذا، ونفس إثبات الواقعيّة سيكشف بطلان هذا المبنى أيضًا.

أقسام النسبيّة المتاأخلاقيّة

ذكرنا أنّ النسبيين عمومًا يرَون أنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة تابعٌ للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة، ومن هنا كان هناك نوعان متداولان من النسبيّة المتاأخلاقيّة: النسبيّة الفرديّة التي ترى أنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة تابعٌ للذوق الفردي، والنسبيّة الاجتماعيّة التي تعتبر أنّ هذه القضايا تابعةٌ لإرادة الجماعة. الآن، وبعد الإشارة إلى هذين القسمين فلنبحث آثار كلٍّ منهما:

النسبيّة الفرديّة

على ما يبدو، إنّ النسبيّة الفردية أقرب إلى القبول من غيرها فيما إذا سلّمنا بأنّ القيم الأخلاقيّة لا واقعيّة لها؛ لأنّه لن يكون هناك أيّ أمر واقعيٍّ في البين يدفع الفرد إلى القبول بآراء الآخرين الأخلاقيّة؛ ومع هذا، فإنّا نجد أنّ النسبيّة الاجتماعيّة تلقى رواجًا ومقبوليّةً أكثر من النسبيّة الفردية بين المنظّرين للنسبيّة الأخلاقيّة؛ وهذا يرجع إلى الآثار واللوازم غير المقبولة التي تترتّب على النسبيّة الفرديّة، وسنشير هنا إلى جملةٍ منها:

١- سنجد - فيما إذا قبلنا بالنسبيّة الفرديّة - أنّ جميع الأشخاص الذين يعملون وفق ما يرونه متساوي القيمة فيما بينهم. فلن نجد فرقًا يذكر بين هتلر وغاندي!

٢- بناءً على النسبية الفرديّة لن نجد المبرّر لأيّة محاولةٍ تصبّ في مجال منع تعدّي الفرد وتجاوزه لحقوق الآخرين، والأمر نفسه يجري في محاولات تقويم سلوكه. وعليه، لن يجد وضع القوانين والحقوق، وتشكيل الحكومات، والقضاء والمجازاة، بل حتى التربية الأخلاقيّة، أيّ مبرّر معقولٍ. هذا، والحال أنّه لا يمكن الإغماض عن ضرورة هذه الأمور جميعًا.

النسبيّة الاجتماعيّة

وقعت النسبيّة الاجتماعيّة موقع قبول أكثر من الفرديّة بالنظر إلى ما ترتّب على الأخيرة من مشكلات ظاهرة. لكنّ مشكلات النسبيّة الاجتماعيّة في الواقع ليست بأقلّ من مشكلات النسبيّة الفرديّة، غايتها: أنّها أكثر غموضًا وخفاءً. وسنشير هنا إلى جملة من هذه المشكلات:

١- كما قلنا سابقًا، إنّ النسبيّة الاجتماعيّة تعتبر أنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة تابعٌ لإرادة الجماعة، والمراد من الجماعة هنا من الممكن أن يكون فئة خاصّة، كالقبيلة والعشيرة أو مواطني أحد البلدان، ومن الممكن أن يكون المجموعة من الأفراد التي نجدها تتفاعل في إطار هدفٍ مشتركٍ معيّنٍ. في الحالة الأولى يجب على النسبيّين

الإتيان بدليلٍ على اعتبار إرادة هذا النوع من الجماعة الخاصّة، أمّا في الحالةِ التي تطلق الجماعة بالمعنى العامّ، فمن الممكن أن نجد بعض التداخل بين الجماعات، فقد ينتمي أحد الأفراد إلى أكثر من مجموعةٍ في وقتٍ واحد وهو ما يحصل عـادةً؛ فجميع الأفراد ينتمون إلى جماعات مختلفة وكثيرة كالعائلة، والوطن، ولجنة علميّة، وجماعة مهنيّة، وتيّار سياسي، وتيّار ديني، ويمكن أن يحصل اختلاف في وجهات النظر بين هذه الجماعات حول حكمٍ أخلاقيٍ واحد، وفي هذه الصورة يرى النسبيّون أنّ كلا الحكمين الأخلاقيّين صحيحٌ ومعتبرٌ بالنسبة إلى الفرد الذي ينتمي إلى الجماعتين، هذا مع كون الحكمين غير منسجمَين، فلا يمكن القبول بهما معًا. مثلًا، فيما لو قبلت إحدى الفتيات المسلمات جنسيّة أحد البلدان الذي يخالف مواطنوه فكرة الحجاب، فإنّ تلك الفتاة لا بدّ لها من مراعاة الحجاب الإسلامي؛ لأنّها تنتمي لجماعة المسلمين في نفس الوقت الذي يجب عليها أن تخلع هذا الحجاب؛ لأنّها قبلت أن تكون مواطنة في ذلك البلد، ويكون الحكمان معتبرين بالنسبة لها.

٢- تعتبر التبعيّة للجماعة أمرًا صحيحًا وذا قيمةٍ بناءً على النسبيّة الاجتماعيّة. وفي المقابل، تعتبر أيّة حركة إصلاحيّة مناضلة من أجل تغيير المشاكل الاجتماعيّة أمرًا مدانًا. وعليه، يعتبر الأنبياء والمصلحون الاجتماعيّون الذين يدعون إلى العدل والوفاء ويحاربون الظلم والخدعة مخطئين؛ لأنّ المفاسد الاجتماعيّة التي يحاربون لرفعها رائجةٌ ومقبولة في المجتمع. بل يضاف إلى ذلك أنّه - من وجهة نظر النسبيّة الاجتماعيّة - لا وجود أصلًا للصلاح والفساد في مقابل إرادة الجماعة.

يقول لويس بوجمان في هذا السياق: «إنّ للنسبيّة الثقافيّة [=النسبية الاجتماعية] نتائج أخرى تبعث على القلق أيضًا. وتستلزم هذه النظريّة أن يكون المصلحون دائمًا على خطأ أخلاقيًّا؛ لأنّهم يناهضون الاتجاهات ذات الملاكات الثقافيّة. فثورة ويليام ويلبرفورس ضدّ العبودية في القرن الثامن عشر كانت خطأ؛ ومخالفة انجلترا للسُتي (إحراق الأرملة الهندية مع زوجها المتوفّى) كانت خطأ أيضًا؛ منع المسيحيّين الأوائل من تعظيم القيصر والخدمة في جيش روما وهي الأمور التي كان معظم الامبراطوريّة الرومانيّة تؤمن بها على أنّها وظيفة أخلاقيّة كان خطأ أيضًا؛ وعيسى بشفائه للمرضى يوم السبت وبوعظه على الجبل ولم يعتن بالقانون الحاكم في زمانه فأقدم على فعلٍ غير أخلاقيٍّ؛ لأنّ عدةً قليلةً قبلت بمبادئه في ذلك الزمان (وأيضًا في هذا الزمان)»[1].

٣- إذا ما بنينا على النسبيّة الاجتماعيّة، فلا يستطيع الفرد اعتمادًا على ذوقه الشخصيّ أن يتخطّى إرادة الجماعة، لكنّ جماعةً معيّنة يمكنها فعل ذلك. فيكفي المجرم لتبرير فعله أخلاقيًّا أن يشير إلى بقيّة المجرمين الذين يؤيّدونه في رأيه؛ لأنّ رأي الجماعة يصنع القيمة!

ممّا تقدّم فيما يتعلّق بالنسبيّة المتاأخلاقيّة، يمكننا أن نستنتج أنّ هذه المرحلة من النسبيّة تؤدّي إلى عدم اعتبار جميع الأحكام

(1) Lois P. Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth*, p. 318 - 319.

الأخلاقيّة، وأنّ لكلا قسميها لوازمَ وآثارًا أخرى لا يمكن القبول بها، هذا كلّه بالإضافة إلى عدم قيام الدليل المعتبر عليها.

٣. النسبيّة المعياريّة

بعد أن اجتاز النسبيّون مرحلتَي النسبيّة التوصيفيّة والمتاأخلاقيّة وتلقَوهما بالقبول، عمدوا إلى بعض الأصول الأخلاقيّة، فأكّدوا عليها على أنّها معايير عامّة. هذه الأصول الأخلاقيّة التي توسم بالنسبيّة المعياريّة هي عبارة عن:

١- يعتبر التقييم الأخلاقي لسلوك الآخرين وتصرّفاتهم وفقًا للرؤية الأخلاقيّة التي يتبنّاها المقيِّم أمرًا خطئًا وغير صحيح أخلاقيًا.

٢- يلزم أن يتمتع كل فرد أو كل جماعة بالحرية فى انتخاب نظريته الأخلاقيّة التى يريد أن يتبنّاها وفى العمل وفقها (مبدأ الحرية الأخلاقيّة).

٣- لا يجب على الفرد أو الجماعة مداراة الآخرين الذين يتبنَّون ويعملون وفق نظريّة أخلاقيّة مخالفة لما يتبنّاه ذلك الفرد أو تلك الجماعة فحسب، بل يجب عليهم أن يحترموا خياراتهم وعملهم وفقها (التساهل والتسامح الأخلاقيّين).

المراد من «الآخرين» في الأصول الثلاثة المتقدّمة هو كل فردٍ آخر يتبنّى نظريّة أخلاقيّةً مختلفةً، هذا بناءً على النسبيّة الفرديّة، أمّا بناءً

على النسبيّة الاجتماعيّة فيكون المراد كلّ جماعة أخرى تتبنّى نظريّةً أخلاقيّة مختلفة.

تُعدّ هذه الأصول الثلاثة من وجهة نظر النسبيّين الأخلاقيّين الأصول الوحيدة التي يجب على كلّ فردٍ أو على كلّ جماعةٍ أن تراعيَها في مطلق الأحوال والظروف.

الاستدلال على النسبيّة المعياريّة

من أهمّ الاستدلالات التي يسوقها النسبيّون لإثبات أصولهم الثلاثة هو الاستدلال بالنسبيّة المتاأخلاقيّة، وهو ما يمكن بيانه بالتالي:

بالنظر إلى عدم اعتبار أيٍّ من الأحكام الأخلاقيّة بشكلٍ مطلق - فهذه الأحكام معتبرة فقط عند الفرد أو الجماعة التي تؤمن بها - فإنّ الحكم أخلاقيًّا على سلوك الآخرين وتصرّفاتهم بالاستناد إلى الرؤية الأخلاقيّة التي يعتقد بها الحاكم والمقيِّم تصرّفٌ خاطئٌ أخلاقيًّا. فكلّ فردٍ أو جماعةٍ يجب أن يكونوا أحرارًا في اختيار النظريّة الأخلاقيّة التي يريدونها، ويجب أن يكونوا أحرارًا في العمل على طبقها؛ فيجب مراعاة الآخرين، ويجب احترام خياراتهم وممارساتهم.

مناقشة الاستدلال

١- لم يثبت - كما مرّ سابقًا - صحّة أيّ دليلٍ على النسبيّة المتاأخلاقيّة. وعليه، فلا تثبت المقدّمة التي قام عليها هذا الاستدلال.

٢- تنفي النسبيّة المتاأخلاقيّة الإطلاق في اعتبار أيٍّ من الأحكام الأخلاقيّة، وهي تشكّل المقدّمة التي قام عليها هذا الاستدلال؛ هذا، والحال أنّ النسبيّة المعياريّة التي تعتبر نتيجةً لهذا الاستدلال تعبّر بدورها عن أصولٍ مطلقة الاعتبار. فكيف يمكن استنتاج إطلاق بعض القضايا القيميّة من نسبيّة جميع القضايا القيميّة؟! وفي الواقع، فإنّ النسبيِّين ينقضون بقبولهم لهذه الأصول السالفة الذكر مقدّمة استدلالهم التي تعدّ أهمّ دعوى لديهم.

٣- بناءً على النسبيّة المتاأخلاقيّة يمكن لكلّ حكمٍ أخلاقي أن يكون معتبرًا بالاستناد إلى الذوق الشخصي أو إلى إرادةً الجماعة. وعليه، فإذا ما آمن فردٌ أو جماعةٌ بما يناقض أصول النسبيّة المعياريّة لا بدّ في هذه الحالة من القول باعتبار ما آمنوا به أيضًا، فلا يمكن للنسبي أن يؤكّد على ضرورة القبول بهذه الأصول.

٤- بناءً على النسبيّة الأخلاقيّة، لا تملك الأحكام الأخلاقيّة مستندًا واقعيًّا، ولا يمكن إثبات الأحكام الأخلاقيّة بالاستناد إلى الواقعيّات. هذا في الوقت الذي تمّ فيه الاستناد في هذا الاستدلال إلى عدم الإطلاق في اعتبار الأحكام الأخلاقيّة - وعدم الإطلاق هذا ناظرٌ إلى الواقعيّات - لاستنتاج جملةٍ من الأصول الأخلاقيّة. وعليه، فقد وقع النسبيّون - طبقًا لمبانيهم - في هذا الاستدلال في مغالطة الوجوب والوجود[1].

---

(١) اعتبر جيفري هاريسن أيضًا أنّ الاستدلال المذكور هو مصداقٌ لمغالطة الوجوب والوجود. (انظر: محمود فتحعلى، **تساهل وتسامح اخلاقى، دينى، سياسى**، الصفحة ٣٧، نقلًا عن:
Geoffery Harrison, «Relativism and Tolerance», in: *Philosophy, Politics and*

مناقشة المدّعى

كلّ ما تقدّم في مناقشة النسبيّة المعياريّة كان مرتبطًا بالاستدلال الذي ثبتت به الأصول المذكورة آنفًا. لكن نفس هذه الأصول - وقبل مناقشة الدليل الذي أثبتها - تتضمّن تناقضات نظريّة، بحيث إنّها تجعل المدّعى من أساسه غير مقبول أبدًا. ونشير هنا إلى جملةٍ من هذه التناقضات:

١- تُعدّ هذه الأصول التي تُعرف بعنوان النسبيّة المعياريّة الأحكامَ الأخلاقيّة العامّة التي حكم بها النسبيّون، وهي بالطبع أحكام تتناول سلوك الآخرين وتصرّفاتهم، لكنّ الأصل الأول من هذه الأصول يعتبر هذا النوع من الأحكام خاطئًا أخلاقيًّا، فإن الأصل الأول في النسبيّة المعياريّة ينفي جميع أصولها من جهةٍ أخلاقيّة. وهذا الأمر يشبه تمامًا ما لو قام شخصٌ ما في أحد الأماكن خطيبًا وقال: «كلّ من يتحدّث من هذا المكان فإنه يخطئ في التصرّف» أو «ينبغي ألّا يتكلّم أحدٌ في هذا المكان».

٢- مبدأ الحريّة المطلقة ينفي - من جهةٍ نظريّة - نفسه أيضًا؛ لأنّه يشمل حريّة سلب الحريّة أيضًا.

٣- مبدأ التساهل المطلق أيضًا يقتضي التساهل مع رافضي التساهل واحترام المخالفين والنقّاد لهذا الأصل.

---

society, Peter Lastet and James Fishkin ed. New Haven, Yale University Press, 1979, p. 273 - 290).



٤- يتعارض مبدآ الحريّة والتساهل في حالة ما إذا كانت النظريّة الأخلاقيّة التي يتبنّاها شخصٌ ما تستلزم عدم احترام أو تحمّل تصرّفات الآخرين. فالقبول بمبدأ التساهل في هذه الموارد يعني عدم ملاحظة النظريّة الأخلاقيّة التي يتبنّاها الشخص وعدم العمل وفقها، وهذا ما يعارض مبدأ الحريّة. مثلًا، لو فرضنا وجود مجتمعٍ عنصري يعتبر أنّ عرقه يتفوّق على سائر الأعـراق، ويعتقد أنّه يجب إفناء جميع الأعراق الباقية، وفي المقابل يوجد مجتمعٌ آخر يرى - وفقًا لرؤيته الأخلاقيّة الخاصّة - أنّ العنصريّة أمرٌ خاطئ، لا بل خطير ومواجهته واجبٌ أخلاقيٌّ، في هذه الحالة سنجد أنّ مبدأ الحريّة يفرض على كلا المجتمعين خوض الحرب ومواجهة المجتمع الآخر، ومبدأ التسامح يقضي على المجتمعَين ألّا يخوضا الحرب ولا المواجهة[1].

بعبارة أخرى: يمكن القول: إنّ تبنّي هذه الأصول والدفاع عنها يسلتزم قبول نفيها والدفاع عن ذلك، فلا يعود واضحًا حينذاك أيّ شيء الذي يتبنّى النسبي، وعن أي شيءٍ يدافع؟

---

(١) ينقد جيف جوردن بما هو قريب من هذا النقد (انظر: محمود فتحعلي، **تساهل وتسامح اخلاقى، دينى، سياسى**، الصفحتان ٦٢ و٦٣ نقلًا عن:

Jeff Jordan, «Concerning Moral Toleration», in *Philolosophy, Rligion and the Question of Intolerance*, Mehdi Amini Razavi & David Ambuel ed., State University of New York Press, 1997, p. 213).

يبين مايك ناوتن هذا الإشكال ببيانين (عدم التلاؤم بين حريّة اختيار الموقف الأخلاقي وبين اعتبار التسامح الأخلاقي مقدّمًا وأيضًا عدم إمكان التسامح الأخلاقي المطلق) (انظر: ديفيد مايك ناوتن، **بصيرت اخلاقى**، ترجمه محمود فتحعلي، الصفحة ٣٢).

فبلحاظ هذه التناقضات النظريّة يتّضح أنّ النسبيّين لا يريدون ولا يستطيعون أن يطبقوا مبدأ الحرية في مقابل من يخالف منفعتهم، وكذلك لا يريدون ولن يستطيعوا التساهل والتسامح مع مخالفي النسبيّة، هذا كلّه على الرغم من شعارهم الخدّاع.

المشاكل العمليّة

من المناسب أن نشير هنا إلى جملة من المشاكل التي يمكن أن تترتّب على العمل وفق أصول النسبيّة المعياريّة:

١- من الممكن أن يطرح في هذا المقام ما مفاده التقليل من أهمّيّة التناقضات النظريّة في هذه النظريّة، باعتبار أنّه إن لم يوجد طريقة للعيش أفضل من هذه الطريقة، فماذا سيترتّب على هذه التناقضات النظريّة من مشكلات عمليّة لا سيما إذا ما استطعنا في مجال العمل والتطبيق أن نجترح آلياتٍ للتخفيض من هذه التناقضات؟

لكنّه في الواقع، لا مناص من أن تظهر نتائج هذا التناقض في مقام العمل. فلنفرض مجتمعًا يبتني على النسبيّة، وتراعى فيه أصول النسبيّة المعياريّة، في مثل هذا المجتمع كيف يجب أن يُتعامل عمليًّا مع معارضي الحرّيّة والتساهل؟ فإن لم يسمح للمعارضين بالعمل وفق أصولهم الأخلاقيّة، فإنّهم سيعتبرون ذلك منافيًا لحرّيّتهم القانونيّة، وهو ما سيوجب حصول الاختلافات والنزاعات؛ أمّا إن سمح لهم بالعمل وفق أصولهم، فإنّ ذلك سيكون - من وجهة نظر مؤيّدي النسبيّة - ضعفًا وتساهلًا في تطبيق القوانين.

٢- إذا ما سمح لأيّ فردٍ أو لأيّةِ جماعةٍ أن تعمل بحريّة مطلقةٍ وفق ما تفضّله وتهواه دون أن يمنعها أحدٌ من ذلك، فإنّه سيلزم الهرج والمرج، وستكون أرواح الناس وأموالهم في خطر إذا ما أُطلق العنان لفردٍ يعيش حالةً من السعادة فيما إذا قتل أو آذى الآخرين، أو إذا ما أعطيت الحريّة لبعض الجماعات الإرهابيّة أو القوميّة. هذا، ولن تكون هذه اللوازم الفاسدة مبرّرًا عند النسبيّين لتقييد ورسم حدودٍ للحريّة الفرديّة والجماعيّة؛ ذلك لأنّهم ينكرون أيّ مبنى واقعيٍّ للقيم الأخلاقيّة، ولا يقيّمون الأعمال باعتبار آثارها. وعليه، ستكون حالة المجتمع القائم على النسبيّة المعياريّة أسوأ حالًا من مجتمع الغاب.

٣- لا يمكن للنسبيّين أنفسهم أن يعملوا وفق أصول النسبيّة المعياريّة؛ فمن البعيد جدًّا أن نجد نسبيًّا يتساهل ويتسامح في مقابل من يريد التعرّض لحياته، فيطبّق في تصرّفه هذا مبدأ التسامح ويتيح المجال للمعتدي أن يعمل وفق ما تمليه عليه إرادته أو ذوقه الشخصي. هذا، ولا يحقّ للنسبي - وفقًا لمبانيه - أن يبرز أيّة مقاومةٍ اتّجاه المعتدي عليه، فضلًا عن أن يقوم بأيّ فعلٍ أو حركة نضاليّةٍ، فبناءً على الأصل الأول من أصول النسبيّة المعياريّة لا يحق له أن يقبّح ذلك الفعل بينه وبين نفسه؛ لكنّك لن تجد نسبيًّا يلتزم بذلك. (لاحظ: القصة التي نقلناها في بداية هذا الدرس).

تأمّل: ما الذي يجعل من النسبيّين غير قادرين على العمل طبق الأصول التي يؤكّدون عليها؟

قيود النسبيّة المعياريّة

أجرى بعض النسبيّين تعديلات على آرائهم في النسبيّة من خلال القبول ببعض القيود التي ألحقت بأصول النسبيّة المعياريّة؛ وذلك فرارًا من الانتقادات الواردة عليها. فمثلًا، لأجل الهروب من التناقض النظري ولحلّ المشكلات العمليّة الناشئة منها، تمّ تقييد مبدأ الحريّة بنفسه، فقيل: إنّ الحرية تتمتّع بالقيمة ما دامت لا تهتك حريّة الآخرين، وغسّلوا أيديَهم من إطلاقيّة مبدأ الحريّة تفاديًا للهرج والمرج في المجال العملي، فاعتبروا أنّ الحريّة المطلقة إنّما تنحصر في المجال النظري لتسليمهم بعدم إمكانيّة القبول بقيميّة الحريّة المطلقة لكلّ فعلٍ في المجال العملي، ومن هنا نادَوا بشعار حريّة الفكر والتعبير.

مناقشة قيود النسبيّة المعياريّة

١- كما رأينا، إنّه لم يثبت أيّ دليل معتبر في إثبات النسبيّة، فلا يمكننا أن نجد مستندًا محكمًا لتستند عليه الأصول سالفة الذكر؛ هذا، سواء أخذنا هذه الأصول على إطلاقها، أم أخذناها نسبيّة ومقيّدة.

٢- يرى النسبيّون - بناءً على دعوتهم المتاأخلاقيّة - أنّ اعتبار جميع الأحكام الأخلاقيّة مقيّدٌ بالذوق الشخصي أو بإرادة الجماعة. وعليه، فلا يمكن لهم أن يلزموا الآخرين بقيود إضافيّة غير ذوق الشخص أو إرادة الجماعة.

٣- على فرض التسليم بقيميّة الحريّة في إطار عدم معارضتها لحريّة الآخرين، كيف لنا أن نرجّح إحدى الحريّات المتعارضة دون

الرجوع إلى الآثار الواقعيّة لكلٍّ منهما، فنرجّح حريّة المجرم ليرتكب جريمته أم حريّة الشخص الذي يمكن أن تقع الجريمة عليه؟

٤- الحدود الدقيقة لكلٍّ من «العملي» و«النظري» غير واضحة، فهل يقع نشر الشائعات والأكاذيب والكلام الفاضح في الإطار العملي فتمنع؟ أم يقع في الإطار النظري فيسمح بها؟

٥- إذا ما قبلنا بمنع النسبيّين للحريّات التي يترتّب عليها آثار فاسدة، فإنّه لن يُعلَمَ السبب في عدم كون لوازم حريّة الفكر والتعبير غير سلبيّة أبدًا، فالأشخاص الذين يرَون أن السعادة الأخرويّة تتوقّف على الإيمان والعقائد الحقّة يرَون أنّ حريّة التعبير يمكن أن تؤدّي إلى فقدان وتضييع هذه العقائد، فإلى لزوم الشقاء الأبدي، في هذه الحالة كيف ينفي النسبيّون عدم مطلوبيّة هذا اللازم؟

إذن، لا يمكن لإضافة بعض القيود على أصول النسبيّة المعياريّة أن تعالج أو تحدّ من الإشكالات الواردة عليها.

ومن الواضح أنّ نقد أصول النسبيّة المعياريّة ومبانيها لا يستلزم أبدًا اعتبارها ضدّ القيمة بشكل كلّيٍّ ومطلق. والمهمّ أنّ اللا واقعيّين والنسبيّين لا يستطيعون إثبات الأصول المذكورة بالاستناد إلى مبانيهم. أمّا الواقعيّون والإطلاقيّون، فيجب عليهم أن يعالجوا قيميّة كلّ هذه الأمور - كالحريّة وغيرها - من خلال بيان معايير واقعيّة، وسنعرض هنا بشكل عامٍّ ومقتضبٍ رؤية الإطلاقيّين تاركين الخوض في بحث معايير كلّ من المذاهب الواقعيّة إلى الدروس القادمة إن شاء الله.

الإطلاقيّة الأخلاقيّة[1]

ذهب الإطلاقيّون إلى خلاف ما ذهب إليه النسبيّون فتبنَّوا أنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة غير تابعٍ للأمر أو للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة، واستندوا في ذلك إلى الواقعيّة الأخلاقيّة، فبقولهم بواقعيّة معيار القيمة في الأخلاق اعتبروا أنّ القضايا الأخلاقيّة تخضع للمحاكمة والتقييم استنادًا إلى هذا المعيار الواقعي فقط. ومن هنا، ذهبوا إلى القول بأنّ اعتبار هذه القضايا مستقلّ وغير تابع للأمر أو للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة. لكنّه وقع الخلاف بين الإطلاقيّين في ارتباط وتقييد هذه القضايا بالأمور العينيّة، كالزمان والمكان وظروف القيام بالفعل.

الإطلاقيّة المفرطة

يرى بعض الإطلاقيّين أنّ جميع القضايا الأخلاقيّة قضايا عامّة لا تقبل التخصيص أو الاستثناء، بل يرَون أنّ الخاصيّة الأساسية للحكم الأخلاقي

---

(١) تبنّى كثيرٌ من الفلاسفة الإطلاقيّة الأخلاقيّة منذ العصور القديمة وإلى الآن؛ ابتداءً من سقراط (Socrates) (٣٩٩ - ٤٦٩ ق.م)، وأفلاطون (Plato) (٣٤٧ - ٤٢٧ ق.م)، وأرسطو (Aristotle) (٣٢٢ - ٣٨٤ ق.م) في اليونان القديمة، وصولًا إلى كانط (Immanuel Kant) (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م)، وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill) (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م)، ومور (George Edward Moore) (١٨٧٣ - ١٩٥٨ م)، وكذا توماس ناغل (Thomas Nagel) (١٩٣٧ - ....م)، وجون ماكدويل (John MacDowell) (١٩٤٢ - ...م)، وبويد (Richard Boyd) (١٩٤٢ - ... م). وفي الحقيقة، فإنّ الذين يذهبون إلى أنّ هناك واقعيّة عينيّة للقيمة الأخلاقيّة يتبنّون ويدافعون عن الإطلاقيّة الأخلاقيّة. ويمكن القول: إنّ جميع فلاسفة الأخلاق المسلمين - ما عدا الأشاعرة - من المؤيّدين للإطلاقيّة الأخلاقيّة.

تكمن في قابليّته للتعميم وعدم قابليّته للتخصيص. وعلى هذا، فهم يرَون أنّ القضايا الأخلاقيّة غير مقيّدةٍ بأي قيد؛ فلا هي مقيّدةٌ بالقيود التي يدّعيها النسبيّون ولا بالقيود العينيّة؛ أي: الشروط الواقعيّة. ويستدلّون على رأيهم هذا بالاستناد إلى النظر العرفي الذي يرى أنّه لا شغل لنا بزمان أو مكان الإتيان بأيّ فعلٍ من الأفعال، بل نصبّ حكمنا على الأفعال من حيث هي، فالسرقة أمرٌ قبيح؛ لأنّها سرقة، لا لأنّ فلان سرق في زمانٍ معيّنٍ أو في مكانٍ معيّنٍ. ومن هنا، فالأحكام الأخلاقيّة ليست تابعةً للأوامر، ولا للذوق الفردي، ولا لإرادة جماعةٍ، ولا حتى لخصوصيّات الشخص، أو لظروف الزمان أو المكان.

مناقشة الإطلاقيّة المفرِطة

١- إنّ الاستناد إلى النظر العرفي غير كافٍ لإثبات الحقيقة العينيّة؛ لأنّ العرف في كثير من الأحيان يتسامح في تشخيص بعض القيود والشروط، وأحيانًا يقدّم لنا بعض الأحكام الخاطئة.

٢- إنّ النظر العرفي يخالف في كثير من الأحكام الأخلاقيّة الفكرة التي تقول: إنّ هذه الأحكام لا يلاحظ فيها شيء من الشروط. فالعرف - مثلًا - يفرّق بين من أقدم على السرقة بمقدار الضرورة بدافع الحاجة والعوز، وبين الذي يسرق على الرغم من اكتفائه، ولا يرى أنّ الحالتين بنفس الدرجة من السوء؛ ويميّز أيضًا بين الكذب بهدف الإصلاح وبين الكذب بدافع الإفساد. **بعبارة أخرى:** إنّ العرف يلاحظ ظروف الفعل ونتائجه.

الإطلاقيّة المعتدلة

الاتّجاه الآخر في الإطلاقيّة يرى أنّ كثيرًا من هذه الأحكام - على الرغم من عدم تبعيّة الأحكام الأخلاقيّة للأوامر والذوق الشخصي ولإرادة الجماعة - تابعةٌ للظروف الواقعيّة الخاصّة لا أقلّ؛ فإنّ درجة حسنها أو قبحها تتغيّر تبعًا لتغيّر شروطها. ويرى هذا المذهب أنّ تبعيّة بعض الأحكام الأخلاقيّة للظروف الواقعيّة حالها حال تبعيّة بعض الأحكام الطبيعيّة للظروف الواقعيّة؛ فكما أنّ درجة حرارة غليان الماء ترتبط بدرجة الضغط الجوي، فتختلف درجة الغليان مع اختلاف الارتفاع عن سطح البحر، كذلك حسن أو قبح بعض الأفعال يمكن أن يرتبطا ببعض الظروف الواقعيّة الخاصّة فيتغيّرا بتغيّرها. فمثلًا، يمكن أن يكون الصفح عن المجرم حسنًا فيما إذا ندم على فعلته، دون أن يكون الصفح عنه موجبًا لتحفيز الآخرين على ارتكاب الجريمة.

مناقشة الاطلاقية المعتدلة

من المهمّ في هذه النظريّة تحديد تلك الظروف الواقعيّة التي ترتبط بها بعض الأحكام الأخلاقيّة. وسنتعرّض لهذا الأمر حين البحث عن المذاهب الواقعيّة، باعتبار أنّ الإطلاقيّين حـدّدوا هذه الشروط بالاستناد إلى رؤيتهم الواقعيّة.

خلاصة الدرس

١- استنادًا إلى بعض أبحاث الأنتروبولوجيّين ادّعى النسبيّون في مرحلة النسبيّة التوصيفيّة أنّ جميع الاختلافات النظريّة في الأحكام الأخلاقيّة أو بعضها لا أقلّ ناتجٌ عن اختلافات جذريّة؛ أي: إنّه يرجع إلى الاختلاف في الأصول الأخلاقيّة.

٢- إنّ النماذج المُقدَّمة لإثبات رأي النسبيّين في مرحلة النسبيّة التوصيفيّة لا تدلّ على أنّ الاختلافات اختلافات جذريّة، إضافة إلى أنّ ذكر جملة من النماذج لا يكفي لإثبات النسبيّة التوصيفيّة بصورتها المفرطة. بناءً على كلّ ذلك، لا تثبت أيضًا النسبيّة التوصيفيّة بصورتها المعتدلة.

٣- تدّعي النسبيّة المتاأخلاقيّة أنّ اعتبار القضايا الأخلاقيّة تابعٌ للذوق الشخصي أو لإرادة الجماعة.

٤- تواجه النسبيّة المتاأخلاقيّة معضلةً تكمن في عدم إمكانيّتها لتبرير وتوجيه قضيّة أنّه «يجب على كلّ فرد أو جماعةٍ أن تراعي الأحكام الأخلاقيّة التي تقع موقع قبولٍ لديها»، وبتبع ذلك ستفقد جميع الأحكام الأخلاقيّة اعتبارها.

٥- حاول بعضٌ إثباتَ النسبيّة المتاخلاقيّة على أساس النسبيّة التوصيفيّة.

٦- إضافة إلى عدم ثبوت النسبيّة التوصيفيّة فإنّ الاستدلال المذكور غير صحيح؛ لوجود اختلاف نظرٍ أيضًا في أصول العلوم الحاكية عن الواقع، كالفيزياء. هذا، ويمكن لبعض الأفراد والجماعات المختلفة أن تتهرّب من الإذعان ببعض الواقعيّات الأخلاقيّة ليس لأنّ الأخلاق لا واقعيّة لها، بل لأنّهم لا يريدون أن يضعوا أنفسهم في نطاق المسؤوليّة.

٧- يعدّ الاعتماد على النسبيّة المعرفيّة المطلقة من أدلّة النسبيّين في مرحلة النسبيّة المتاأخلاقيّة. وقد ثبت بطلان هذا المدّعى في أبحاث نظريّة المعرفة بعد بيان التناقضات الكامنة فيه وبعد تعريف مباني المعارف المطلقة.

٨- أحد الطرق لإثبات النسبيّة المتاأخلاقيّة الاعتماد على اللا واقعيّة، وبإبطال أدلّة مذاهب اللا واقعيّة وإثبات الواقعيّة يبطل هذا المبنى المذكور.

٩- تنقسم النسبيّة المتاأخلاقيّة إلى النسبيّة الفرديّة والنسبيّة الاجتماعيّة.

١٠- لا يمكن في ظلّ النسبيّة الفرديّة الحكم على أخلاق الأفراد، ولا يمكن التبرير المعقول لوضع القوانين، وتشكيل الحكومات، والقضاء، والعقاب، والتربية الأخلاقيّة.

١١- لم تقدّم النسبيّة الاجتماعيّة دليلًا معتبرًا على كون إرادة الجماعة المعيّنة ملاكًا في قيميّة القضايا الأخلاقيّة. هذا، وانطلاقًا من التداخل الحاصل بين الجماعات المختلفة سيلزم إشكالٌ مُفاده أنّ الفرد الذي ينتمي إلى مجموعتين تتبنّيان رؤًى أخلاقيّة مختلفة ستكون الأحكام الأخلاقيّة المتنافية معتبرة في حقّه.

١٢- يلزم بناءً على النسبيّة الاجتماعيّة إدانة كلّ أشكال الحركات الإصلاحيّة. وبناءً عليها، يمكن للمجرم أن يبرّر أفعاله الإجراميّة من خلال تمسّكه بما تذهب إليه المجموعة المؤلّفة من أصدقائه المجرمين.

١٣- تتمحور النسبيّة المعياريّة حول ثلاثة أصول استنبطها النسبيّون على أساس النسبيّة المتاأخلاقيّة، وهي: عدم صحّة الحكم على الآخرين، الحريّة الأخلاقيّة والتسامح والتساهل الأخلاقي.

١٤- إضافة إلى عدم قيام الدليل المعتبر على النسبيّة المتاأخلاقيّة، يمكن تسجيل أنّ النسبي بقبوله لأصول النسبيّة المعياريّة نقض مدّعاه في النسبيّة المتاأخلاقيّة. وبالإغماض عن ذلك، فإنّه يلزم من هذا الكلام أن يقبل النسبي بمقتضى الذوق الفردي أو إرادة الجماعة التي تخالف هذه الأصول، وعلى مبناه سيقع في مغالطة الوجوب والوجود.

١٥- لا يمكن القبول بأصول النسبيّة المعياريّة؛ لما تحتويه من تناقضات متعدّدة، هذا إذا ما صرفنا النظر عن الأدلّة التي صيغت لإثباتها.

١٦- ينتج عن التناقضات الكامنة في الأصول المذكورة عدم ملاءمة أيّ تصرّف في قبال رافضي مبدأ الحريّة سواءٌ جوبهوا أم فُتح لهم المجال. وكذا، إنّ العمل بما تقتضيه هذه الأصول يؤدّي إلى الهرج والمرج ولا يمكن للنسبي أن يلتزم بذلك.

١٧- لا دليل معتبرًا على النسبيّة المعياريّة لكي تصل النوبة إلى القبول بها معدّلةً ببعض القيود؛ إضافة إلى أنّه لا يحقّ للنسبي أن يُلزم الآخرين بقيود أزيد من الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة.

١٨- لا يكفل تقييد قيمة الحريّة ضمن ضابطة عدم المسّ بحريّة الآخرين بتحديد أيّة حرية تقدّم في موارد تعارض الحريّات.

١٩- يضاف إلى عدم وضوح المائز الدقيق بين العملي والنظري عدم الدليل على اللا مبالاة بالنتائج الفاسدة المحتمل ترتبها على الحريّة في النظر.

٢٠- لم يقبل الإطلاقيّون بتقييد قيمية الأحكام الأخلاقية بالأوامر، الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة.

٢١- استند متشدّدو الإطلاقيّة إلى النظر العرفي لإثبات أن الأحكام الأخلاقيّة لا تقيّد بأيّ قيدٍ حتى القيود الواقعيّة، والحال أنّ النظر العرفي على خلاف ذلك إضافة إلى أنّه ليس موردًا للاعتماد دائمًا.

٢٢- معتدلو الإطلاقيّين قبلوا بتقييد الكثير من الأحكام الأخلاقيّة بقيودٍ وشروطٍ واقعيّة، وبرّروا هذه القيود والشروط بالواقعيّة التي يتبنّوها.

الأسئلة

١- اذكر مراحل النسبيّة الأخلاقيّة مبيّنًا دعاوي النسبيّين في كلّ مرحلة منها.

٢- ناقش النحو المفرط والمعتدل للنسبيّة التوصيفيّة مناقشة نقديّة.

٣- بيّن معضلة التبرير التي وقعت فيها النسبيّة المتاأخلاقيّة.

٤- كيف استفاد النسبيّون من النسبيّة التوصيفيّة في إثبات النسبيّة المتاأخلاقيّة؟ بيّن الدليل وناقشه.

٥- بيّن الاستدلال على النسبيّة المتاأخلاقيّة بالاستناد على النسبيّة المطلقة ناقدًا.

٦- كيف استنبط النسبيّون النسبيّة المتاأخلاقيّة من اللا واقعيّة؟

٧- بيّن قسمي النسبيّة المتاأخلاقيّة موضحًا الإشكالات التي تردّ على كلّ منهما.

٨- ما المقصود من النسبيّة المعياريّة؟

٩- بيّن مناقشًا دليل النسبيّين على أصول النسبيّة المعياريّة.

١٠- بعد غضّ النظر عن الدليل على النسبيّة المعياريّة ناقش نفس مدّعاها وإمكانيّة تطبيقها.

١١- هل يمكن تبرير الحريّة من خلال تقييدها بعدم مزاحمتها لحريّات الآخرين؟ وضّح ذلك.

١٢- بعد ملاحظة الآثار السلبيّة للحريّة في المجال العملي هل يمكن للنسبي أن يقيِّد الحريّة في هذا المجال مع إطلاق الحريّة على المستوى النظري؟ وضّح ذلك.

١٣- يعتقد ستيفنسون أنّ الاختلاف الأخلاقي ناشئٌ من الاختلاف في العواطف، ويمكن أن توجد اختلافات كهذه في ظلِّ الاشتراك في الأصول الأساسيّة الحاكية عن الواقع. بناءً على ما يذهب إليه ستيفنسون، هل يكون الاختلاف الواقع في الأحكام الأخلاقيّة اختلافًا جذريًّا أم لا؟

مصادر لمزيد من الاطلاع

- لويس بوجمن، «نقدى بر نسبيت أخلاقى»، ترجمة محمود فتح علي، **نقد ونظر**، الأعداد ١٣-١٤، ص٣٢٤ - ٣٤٣.
- بول روبيجِك[1] ، «اخلاق نسبى است يا مطلق؟»، ترجمة سعيد عدالت نجاد، **نقد ونظر**، الأعداد ١٣-١٤، ص ٣٠٠ - ٣٢٣.
- محمود فتح علي، **تساهل وتسامح اخلاقى، دينى، سياسى**، طه، قم، ١٣٧٨.
- Shomali, Mohammad A., *Ethical Relativism: An Analysis of the Foundations of Morality*, London, Islamic College for Advanced Studies Press, 2001.

---

(1) paul roubiczek.



الدرس الخامس:

المذاهب الأخلاقيّة اللا واقعيّة

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١- التعرّف على المذاهب اللا واقعيّة في الأخلاق.

٢- التعرّف على نقاط الضعف الأساسيّة في هذه المذاهب بعد تمييزها عن الأمور الصحيحة التي تحتويها.

٣- اكتساب القدرة على تشخيص تطبيقات هذه المذاهب في النصوص الأخلاقيّة، وفي خلفيّات تصرّفات بعض الأفراد.

إذا قلتُ لأحدهم: «لقد قمت بعملٍ قبيحٍ بسرقتك لذلك المال» فلم أقل له شيئًا زائدًا عن: «لقد سرقتَ المال». فمع إضافتي لـ «لقد قمت بعملٍ قبيح» لم أضف أيّ خبر آخر؛ إنّما أظهرت عدم موافقتي أخلاقيًّا على ذلك؛ يشبه ذلك تمامًا ما لو قلت بنحوٍ من الذعر: «لقد سرقت المال»، أو أن أكتب نفس هذا الخبر مع إضافة علامة تعجّبٍ. الطريقة الكاشفة عن الذعر في الكلام أو علامات التعجب لا تضيف شيئًا للمعنى الواقعي للجملة؛ غايته: يبيّنان أنّ إبراز هذا الخبر من المتكلّم ترافق مع شيءٍ من المشاعر والأحاسيس[1].

(١) ألفرد جول آير، **زبان، حقيقت ومنطق**، ترجمة: منوشهر بزرك مهر، الصفحتان ١٤٥- ١٤٦.

مقدمة

تعرّفنا في الدرس الثالث على الواقعيّة واللا واقعيّة في الأخـلاق، وقلنا: إنّ كلًّا منهما أنتج مذاهب متنوّعة ومختلفة، وأشرنا أيضًا إلى ما يترتّب على الالتزام بأيٍّ منهما، وتعرّضنا في الدرس الرابع أيضًا إلى إحدى أهمّ هذه اللوازم والآثار، وهي إطلاق الأخلاق ونسبيّتها. أمّا الآن فنريد الاطّلاع على نفس هذه المذاهب الأخلاقيّة للتعرّف على نقاط القوّة والضعف فيها في إطار بحث أدلّة كلٍّ منها، ومن خلال ذلك يمكننا معرفة أيّ هذه المذاهب يمكن أن يكون مقبولًا عندنا. وعليه، فإنّنا في هذا الدرس سنتعرّف على مذاهب اللا واقعيّة الأخلاقيّة.

ترجع اللا واقعيّة الأخلاقيّة - كما مر سابقًا - القيمة الأخلاقيّة إلى الأوامـر، الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة، فبعضهم يرى أنّ المطلوبيّة الأخلاقيّة تتمثّل في طلب الشخص لأمرٍ معينٍ من الآخرين، وبعضهم يذهب إلى أنّها الشيء الذي تطلبه ميول الشخص وسليقته، أمّا الآخرون فيعتبرون أنّها تكمن فيما تريده وتطلبه الجماعة. أمّا

مذهب الأمريّة ومذهب التوجيهيّة فاعتبروا أنّ القيمة الأخلاقيّة تابعة للأوامر ولتوجيهات الآخرين؛ وأمّا الانفعاليّون فاعتبروها تابعة للسليقة الفرديّة، أمّا الجماعانيّة والتعاقديّة فربطوها بإرادة الجماعة. فسنبحث في هذا الدرس هذه المذاهب الخمسة المذكورة.

الأمريّة[1]

باعتبار أنّ جملة كبيرة من القضايا الأخلاقيّة تظهر في قالب الأمر والنهي، ذهب الأمريّون إلى أنّ القضايا الأخلاقيّة هي في الحقيقة مبيّنة لأوامر شخصٍ ما، سواء كانت في الظاهر على شكل أوامر ونواهٍ كما إذا قيل: «برّ والديك» و«لا تغتب» أو لم تكن كذلك كما في حالة قولنا: «الدفاع عن المظلومين حسنٌ» أو «نقض العهد قبيحٌ» أو «وظيفة الأصحّاء مساعدة العاجزين». وبرأيهم، ترجع القضايا التي ظاهرها الإخبار عن أمر أخلاقي إلى قضايا أمريّة التي تعني صدور أوامر أخلاقيّة يجب مراعاتها. وما يوجب قيميّة الحكم الأخلاقي هو صدور أمر بمُفاد الحكم الأخلاقي لا واقعيّة ذلك الحكم العينيّة. وعليه، فما دام لم يوجد هذا الأمر لن يكون الفعل حسنًا ولا قبيحًا. وأخلاقيًّا لا موجب للإقدام على الفعل أو لتركه.

بعض الأمريّين يعتبر أنّ الأمر الوحيد الذي يتمتّع بالقيمة والاعتبار هو الأمر الإلهي، فجميع الأحكام الأخلاقيّة تابعة للأوامر والنواهي الإلهيّة التي تتمتّع بالقيمة والاعتبار بالنسبة إلى الجميع، فيجب على

---

(1) imperativism.

الجميع إطاعتها دون استثناء، وتسمّى هذه النظريّة بـ «نظريّة الأمر الإلهي». أمّا بقية الأمريّين، فلم يذكروا شروطًا خاصّةً يجب أن يتحلّى بها الآمر، ويعتبرون أنّه من الممكن لأيّ شخصٍ أن يكون آمرًا، وإنّما تكون أوامره ذات قيمة عند أولئك الأشخاص الذين يقبلون بأوامره.

بعد التمييز بين وجهتي النظر هاتين في الأمريّة نوضّح أدلّة كلٍّ منهما.

النوع الأول من الأمريّة (نظرية الأمر الإلهي[1])

بعد قبول هذا المذهب بأنّ القيمة الأخلاقيّة تابعة للأوامر فإنّها تعتبر أنّ الأوامر المعتبرة وذات القيمة هي الأوامر الإلهيّة فقط. ويستدلّ مؤيّدو هذه النظريّة عليها بأنّه يجب إطاعة الأوامر الإلهيّة لأنّ الله سبحانه هو المالك لاختيارنا. وقد ساقوا العديد من الأدلّة ليظهروا أنّ الأوامر الإلهيّة هي بنفسها ملاك قيميّة القضايا الأخلاقيّة دون أن تكون هذه الأوامر مبيّنة لواقعيّة أخرى، ومن أهمّها:

١- إذا قبلنا بأنّ الأوامر الإلهيّة مبيّنةٌ لأمورٍ واقعيّةٍ وراءها، فسيلزم منه أنّ الله سبحانه مسلوب الاختيار في حال صدور الأوامر والنواهي وسيكون مجبرًا على اتّباع تلك الأمـور الواقعية ومراعاتها. **بعبارة أخرى:** إنّ تبعيّة الأوامر الإلهيّة للواقعيّات العينيّة توجب القول بأنّ الله سبحانه مجبورٌ. فمثلًا، لو كانت

---

(1) Divine command theory.

الأمانة حسنةٌ واقعًا وكانت السرقة قبيحةٌ واقعًا واعتبرنا أنّ الأوامر الإلهيّة تابعةٌ لهذه الواقعيّات فسيكون الله سبحانه مجبورًا أن يأمر بالأمانة وينهى عن السرقة دون أن يتمكّن من إصدار أوامره بطريقة مغايرة.

٢- إنّ نسخ الشرائع وتغييرها من الشواهد على أنّه لا وجود للحَسَن أو القبيح، بمعزلٍ عن الأوامر والنواهي الإلهيّة. ومثاله: أنّه لو كان تناول شحوم الغنم له قيمة واقعيّة بصرف النظر عن الأوامر الإلهيّة، فكيف سيكون حرامًا في شريعة موسى - على نبيّنا وآله وعليه السلام - وحلالًا في الشرائع التالية، وإذا ما كانت الصلاة في اتّجاه معيّنٍ حسنةً في نفسها، فكيف أمر الله سبحانه الناس أوّل الأمر بالصلاة اتّجاه المسجد الأقصى ثمّ أمر بالتوجّه ناحية البيت الحرام؟

تأمّل: بالتدقيق في الجملتين التاليتين حدّد أيًّا منهما تقبلها نظريّة الأمر الإلهي:

- يأمر الله سبحانه بالأمر الحسن.
- ما يأمر به الله سبحانه فهو حسنٌ.

المناقشة

١- إنّ صِرف الاستناد إلى بعض الواقعيّات - كالصفات الإلهيّة - لإثبات وجوب المتابعة والامتثال للأوامر الإلهيّة ينافي المنحى اللا واقعي؛ فقد

قلنا في الدرس الثالث: إنّ اللا واقعيّين يرفضون العلاقة المنطقيّة بين القضايا الأخلاقيّة وبقيّة القضايا الأخرى، ويكون هذا النوع من الاستدلال من وجهة نظرهم وقوعًا في مغالطة الوجوب والوجود.

٢- تقع هذه النظريّة في تحدّي التبرير أيضًا، لأنّه - بالإلتفات إلى عدم إمكان توظيف الواقع - لن يكون الموجب لإطاعة الأوامر الإلهيّة معلومًا. وفي نظريّة الأمر الإلهي، لن يكون من الممكن تبرير «الوجوب الأصلي» لديهم ولا تعليله.

٣- لا ريب في أنّه يجب في كثير من الموارد الرجوع إلى الإرشادات الإلهيّة لمعرفة الأفعال الحسنة من الأفعال القبيحة، وبالاصطلاح فالعقل لا يحوز على القدرة المعرفيّة لإدراك جميع الأحكام الأخلاقيّة؛ لكن لو كانت القيم الأخلاقيّة تابعةً للأوامر الإلهيّة؛ فإنّه لن يكون من الممكن لأيّ شخصٍ أن يشخّص حسن أيّ فعلٍ أو قبحه فيما لو غضضنا النظر عن الأوامر الإلهيّة. هذا، والحال أنّ حسن بعض الأفعال واضحٌ ومتميزٌ بالنسبة إلينا، كالعدالة، والإحسان إلى الآخرين، ومساندة المظلومين، وإطاعة الباري تعالى، وكذا قبح بعض الأفعال واضحٌ ومتميزٌ لنا، كالظلم، والخيانة، وقتل النفس البريئة، ومعصية الباري تعالى. هذا كلّه قبل ورود الأوامر الإلهيّة طبعًا.

٤- إنّ ملاحظة اللوازم والآثار الواقعيّة لفعلٍ معيّن في مقام إصدار الأمر المناسب تعدّ من مقتضيات حكمة الآمر ولا تستلزم القول بأنّه مجبرٌ. وقد ظنّ أتباع هذه النظريّة - نتيجةً لتصوّرهم الخاطئ عن الجبر - أنّ المختار في إصدار الأوامر هو ذلك الشخص الذي يصدر

الأوامر كيفما يشاء من دون ملاك ولا ضابطة؛ في الوقت الذي نجد فيه أنّ معنى الاختيار هو تبعيّة الفعل لرغبة الفاعل، لا كون رغبته من دون ملاك ولا ضابطة.

٥- إنّ أحكام الشرع تتبع المصالح والمفاسد الواقعيّة أيضًا، وتغيير الشرائع ونسخ الأحكام إنّما جاء نتيجةً للتغيّر الحاصل في مصالح الأفعال الواقعيّة في ظلّ الظروف والشرائط الواقعيّة المتغيّرة؛ فمن الممكن أن تكون بعض الأفعال ذات مصلحةٍ في ظروفٍ خاصّةٍ أو بالنسبة إلى مجموعة خاصّةٍ، وقد تكون نفس هذه الأفعال ذات مفسدةٍ في ظروفٍ أخرى أو بالنسبة إلى مجموعةٍ أخرى؛ لذا حُرّمت بعض الأفعال على خصوص بني إسرائيل لظلمهم وعصيانهم[1]، وتم تغيير قبلة المسلمين إرضاءً للنبيّ ﷺ وصدًّا لليهود عن شماتتهم واستهزائهم[2]، وقد ظنَّ أتباع هذه النظريّة أنّ واقعيّة القيم الأخلاقيّة تستلزم عدم التغيّر أبدًا في الأحكام الأخلاقيّة، ولو كان هذا التغيّر بسبب تغيّر الظروف الواقعيّة، ومن الواضح عدم صحّة هذا الكلام.

النوع الثاني من الأمريّة

استند أتباع هذه النظريّة إلى اللغة الأخلاقيّة لإثبات وجهة نظرهم. وقد مرّت الإشارة سابقًا إلى أنّ كثيرًا من القضايا الأخلاقيّة بُيّنت بصيغة الأوامر، وقد ذهب أتباع هذه النظريّة إلى أنّ هذا النوع من القضايا

---

(١) انظر: سورة **النساء**، الآيتان ١٦٠ و١٦١؛ وسورة **الأنعام**، الآية ١٤٦.

(٢) انظر: سورة **البقرة**، الآية ١٤٤.

هوالأصل في اللغة الأخلاقيّة. وقد ميّزوا بين القضايا القيميّة والقضايا الحاكية عن الواقع مدّعين أنّ القضايا الأخلاقيّة لا يمكنها أن تكون حاكيةً عن الواقع فهي إنّما تبيّن أمر المتكلّم أو ميله ومراده، ولا يمكن للخصائص الواقعيّة الموجودة عند المتكلّم أن تكون دليلًا على اعتبار هذه القضايا؛ وذلك انطلاقًا من أنّه لا يمكن الاستناد إلى الأمور الواقعيّة لإثبات قيمة القضايا غير الحاكية عن الواقع. وعليه، فلا يمكن إلزام الآخرين بالقبول بها، أو بالعمل طبق أوامر مصدرها، فالأحكام الأخلاقيّة إنّما تكون ملزمة بالنسبة إلى أولئك الذين يقبلونها ويريدون العمل طبقها.

المناقشة

١- دعوى أنّ الأصل في اللغة الأخلاقيّة هو صيغة الأمر دعوى من دون دليل؛ وذلك لأنّ القضايا الأخلاقيّة تارة: تكون بصيغة الأمر، وأخرى: بصيغة الإخبار؛ ففي اللغة الأخلاقيّة، يتمّ الإستفادة من كلتا الصيغتين لبيان القيم والوجوبات الأخلاقيّة.

٢- لا يمكن تحديد معيار القيمة الأخلاقيّة من خلال الاستناد إلى اللغة الأخلاقيّة. فالقضايا الأخلاقيّة تحكي عن لزوم ومطلوبيّة الأمور الاختيارية كما مرّت الإشارة إليه في الدرس الثالث، وعلى الأمريّين إثبات أنّ القضايا الأخلاقيّة لا تحكي عن الواقع وأنّها مرتبطةٌ بالأوامر فقط. **بعبارة أخرى:** عليهم أن يثبتوا أنّ ما هو مطلوبٌ في الأخلاق هو ما أمر به الآمر، دون أن يكون هناك شيءٌ وراء أمره، وأنّ الواجب في

الأخلاق واجب فقط بأمر الآمر، ولم يجب نتيجة مقايسته بشيء آخر. ومن الواضح أنّ الاستناد إلى اللغة الأخلاقيّة لا يمكن أن تثبت هذه الدعوة؛ لأنّ صيغتَي الأمر والنهي يستعملان أحيانًا لبيان الواقعيّات العينيّة؛ كما حصل ذلك في الاستفادة منهما لبيان الواقعيّات الطبيّة؛ كما إذا قال الطبيب للمريض: «لا تأكل الطعام المقليّ» ويقصد من قوله هذا أنّ اجتناب هذا النوع من الطعام واجبٌ لكي تستعيد عافيتك.

٣- إنّ القول بأنّه يمكن لأيّ شخصٍ أن يصدر الأوامر الأخلاقيّة، وأنّ الأوامر الأخلاقيّة لا تكون معتبرة إلّا لمن أراد القبول بها، يعني عدم قيمة جميع الأحكام الأخلاقيّة، وهذا يشبه تمامًا ما لو جاء في دستور أحد البلدان: أنّه يحقّ لأيّ مواطن أن يضع القوانين، وإنّما تعتبر القوانين نافذة في حقّ من يريد القبول بها! وفي الواقع، لن يراعى أيّ قانون من هذه القوانين، وسيقدم كلّ شخصٍ على فعل الأفعال التي تحلو له. وتحدّي التبرير في هذا المذهب سيكون أوضح وآكد.

التوجيهيّة[1]

وسّط التوجيهيّون لغة الأخلاق في محاولةٍ منهم لإثبات أنّه لا منشأ واقعيًّا للأخلاق، وأنّ القضايا الأخلاقيّة لا تحكي الواقع، فالقضايا الأخلاقيّة من وجهة نظرهم لا تستخدم لبيان أيّة واقعيّة من الواقعيّات، وهي إنّما تستخدم للإرشاد في مقام العمل، وتجيب عن سؤال «ما

(1) Prescriptivism.

الذي يجب فعله؟»؛ فعلى الرغم من عدم كون جميع القضايا الأخلاقيّة قضايا أمريّة؛ فبعضها نجده بالصيغة الخبريّة، إلّا أنّها جميعًا تكتنف في واقعها الأمر الأخلاقي؛ فهي تهدف إلى بيان الوظيفة العمليّة للمخاطب وإلى هدايته. وعليه، ستكون جميع القضايا التالية: «كن أمينًا»، «يجب أن تكون أمينًا»، «وظيفتك أن تكون أمينًا»، «الأمانة أمر حسنٌ»، قضايا تقدّم توصيةً للمخاطب بالقيام بالفعل التي تتحدّث عنه، وإذا ما وجدناها تحكي ضمنًا عن ميول المتكلّم أو أنّها تترك أثرًا في ميول المخاطب، فلا علاقة لذلك بمحتوى هذه القضايا الأصلي.

تشترك التوجيهيّةُ مع الأمريّة من النوع الثاني بما قدّمناه إلى الآن، لكن ما يميّز التوجيهيّةَ عن الأمريّة بنوعها الثاني هو اعتقاد التوجيهيّين بأنّه - لكي تكون القضيّة محسوبة في عداد القضايا الأخلاقيّة، أو فقل لتكون القضيّة الأخلاقيّة قضيّةً معتبرةً - لا بدّ من أن تكون قابلةً للتعميم. والمقصود من كونها قابلة للتعميم أن تكون بنحوٍ يكون المتكلّم على استعدادٍ لأن يصدر نفس هذه التوصية في الظروف المماثلة للظروف التي أصدر فيها توصيته أوّل مرّةٍ، ويتوقّع أيضًا أن يتمّ العمل بها. ومن باب المثال، إذا ما سألَنا شخصٌ أنّني في ظرفٍ إذا ما قلت الحقيقة سيلحق بي الضرر؛ فماذا يجب عليَّ أن أفعل؟ وكانت إجابتنا له: «قل الحقيقة». فبمجرّد إجابته بهذا الجواب يجب علينا أن نقبل بأنّه يجب على جميع الأشخاص ـ ونحن منهم - قولُ الحقيقة في ظروفٍ مماثلة.

ويرى التوجيهيّون أنّ القضايا الأخلاقيّة لا تُنعت بالصدق أو الكذب؛ وذلك انطلاقًا من أنّها لا تحكي عن الواقع، ومن الممكن عندهم أن نجد توصيتين أخلاقيّتين معتبرتين بالنسبة إلى قائلَيها المختلفَين، في نفس الوقت الذي تكونان فيه على طرفي نقيض، وهذا إنّما يتمّ في حالة ما إذا قبل كلا المتكلمَين بتعميم توصيتهما في الظروف المماثلة لتلك التي أصدراها فيها.

المناقشة

١- كون القضايا الأخلاقيّة بنحوٍ يمكن معه أن تستخدم في الإرشاد والتوجيه إلى عملٍ معيّن لا يكفي في إثبات أنّ هذه القضايا لا تحكي عن أيّة واقعيّةٍ أبدًا؛ لأنّه يمكن أن تقوم بعض القضايا التي تحكي الواقع بهذا الدور أيضًا. وعليه، يطرح سؤال أنّه ما الفرق بين قضيّتي «الكذب غير حسن» و«الإكثار من تناول الدهنيّات أمر غير حسن»؟ وفي الحقيقة يمكن أن يكون الإرشاد إلى فعلٍ ما من اللوازم العمليّة لبيان القضايا الأخلاقيّة وليس محتواها الأصلي، حاله في ذلك حال إبراز ميول المتكلّم أو التأثير في ميول المخاطب، هذا كلّه مع كون القضيّة حاكية عن الواقع.

٢- من غير الضروري كون كلّ إرشادٍ أو توصيةٍ قابلةٍ للتعميم قضيّةً أخلاقيّةً. فلنفرض أنّ شخصًا يريد الانتقال من المدينة ألف إلى المدينة باء سألنا عن الطريق الذي يجب أن يسلكه ليصل إلى هدفه المنشود، وأنّنا أجبناه بأنّه «يجب عليك أن تسلك الطريق الفلانيّ»، وسيكون

إرشادنا هذا هو نفسه لأيّ شخصٍ آخر في نفس ظروف الشخص الأول؛ أي: إنّنا سنرشد كلَّ شخصٍ يريد الانتقال من المدينة ألف إلى المدينة باء بسلوك ذلك الطريق الفلاني. ومن الواضح هنا أنّ هذا الإرشاد ليس قضيّةً أخلاقيّة. وعليه، لا يكفي ما ذكروه من شروط لتكون القضيّة أخلاقيّةً. هذا، ولم يطرح في هذا المذهب شروطٌ أخرى لكون القضيّة أخلاقيّةً.

٣- يواجه هذا المذهب أيضًا تحدّي التبرير؛ لأنّه لا يعلم المستند والدليل المبرّر لقبول الإرشادات الأخلاقيّة في الظروف المشابهة.

٤- مع عدم القبول بالمنشأ الواقعي للأخلاق، فلن يكون هناك أيّ معنىً لشرط «الظروف المشابهة» في ضابطة قبول التعميم. فلنفرض أنّ شخصًا أشار في موردٍ خاصٍّ على شخصٍ آخر في مقام إرشاده بأن يكذب، فإنّ هذا الإرشاد ـ بناءً على ضابطة قبول التعميم - سيكون حكمًا أخلاقيًّا معتبرًا إذا ما كان المرشد يعتقد أنّه يجب الكذب في جميع الحالات التي تكون ظروفها مشابهةً. لكنّه يمكن الادّعاء في كلّ موردٍ آخر أنّ الظروف لا تشبه ظروف ذلك المورد الخاصّ. وعليه، لا يجب تعميم هذا الإرشاد إلى الموارد الأخرى! مثلًا، إذا ما كان الصدق في ذلك المورد مضرًّا بالمخاطَب يمكننا القول بأنّه من غير الضروري تعميم الحكم على موارد يكون الصدق نافعًا له؛ وإذا كان الصدق سيشكّل خطرًا على حياته، فيمكننا القول بأنّه من غير اللازم تعميم الحكم على الموارد التي يلحق فيها الصدق ضررًا ماليًّا بالشخص المخاطب؛ وإذا صادف في ذلك المورد أن كان المرشِد صديقًا للمرشَد،

فيمكن الادّعاء بأنّه لايلزم تعميم الحكم على المصاديق التي لا يكون فيها المرشِد صديقًا للمرشَد؛ وإذا كان المخاطَب في زمانٍ ومكانٍ خاصّين يمكن القول بعدم لزوم تعميم الحكم على بقيّة الموارد التي تكون في الأزمنة والأماكن المختلفة... وفي الواقع، إنّ فقدان المعيار الواقعي من قبيل ارتباط الفعل بنتائجه سيجعل معيار الشبه أمرًا اعتباطيًّا وبلا ضابطةٍ واقعيّةٍ. ومن الواضح أنّه مع عدم إمكان تعيين وجه المماثلة الواقعي، فلن يكون بمقدور قيد «الظروف المماثلة» أن يوصل إلى أيّة نتيجة. وفي النتيجة، لن يكون بمقدورنا تحديد الأحكام الأخلاقيّة المعتبرة والأحكام غير المعتبرة.

الانفعاليّة[1]

بعد أن التفت الانفعاليّون إلى أنّ إظهار القضايا الأخلاقيّة يترافق مع نوعٍ من الانفعالات الداخليّة اتّجاه هذه القضايا، ذهبوا إلى أنّ هذه القضايا هي بيان وإظهار لهذه الانفعالات الأخلاقيّة وأنكروا حكاية القضايا الأخلاقيّة عن الواقع. وفي إنكارهم لحكاية القضايا الأخلاقيّة عن الواقع استند بعض الانفعاليّين - كآير - إلى الوضعيّة المنطقيّة، واستند بعضٌ آخر - من أمثال ستيفنسون - إلى تحليل معاني الألفاظ والجمل الأخلاقيّة. وسنتعرّض هنا إلى هذين الدليلين توضيحًا ومناقشةً.

(1) Emotivism.

أ) الاستدلال بناءً على الوضعيّة المنطقيّة

بناءً على الوضعيّة المنطقيّة، ينحصر الطريق المعتبر لمعرفة الواقعيات بالحسّ والتجربة. ولا معنى لأيّ نوعٍ من الجمل غير النوعين التاليين:

١- الجمل التي تحكي عن الواقعيّات الحسّيّة والتجريبيّة، بحيث يمكن التحقّق من صدقها وكذبها من خلال التجربة (القضايا التجريبيّة).

٢- الجمل التي ينضوي فيها مفهوم الموضوع على مفهوم المحمول؛ مثلًا: الوالد عنده ولدٌ (القضايا التحليليّة).

هذا، ولكنّ الجمل الأخلاقيّة لا تنتمي إلى النوع الأول؛ فإنّ جملًا من قبيل: «الأمانة حسنةٌ» و«لا ينبغي السرقة» جمل غير قابلة للتجربة؛ لأنّ مفاهيم «الحسن»، و«القبح»، و«ينبغي» و«لا ينبغي» مفاهيمُ لا يمكن رؤيتها ولا إدراكها بالحواسّ الأخرى. وأيضًا لا تنتمي إلى النوع الثاني؛ لأنّ المفاهيم الأخلاقيّة لا نجدها منضوية في قلب موضوعات الجمل الأخلاقيّة؛ مثلًا: «الحسن» ليس داخلًا في معنى «الأمانة». وعليه، يستنتجون أنّ الجمل الأخلاقيّة جمل لا معنى لها.

ويطرح هنا سؤالٌ مُفاده: إذا لم يكن لهذه الجمل الأخلاقيّة من معنى، فلماذا تستخدم؟ وخلاصة جواب أصحاب هذا المذهب: لإبراز الانفعالات الأخلاقيّة.

ولكي يتّضح مرادهم أكثر، فلنلتفت إلى هذا المثال: إذا ما شاهدنا منظرًا طبيعيًّا وحصل لدينا على أثر ذلك إحساسٌ من البهجة والسرور، فمن الممكن حينئذٍ أن يدفعنا هذا الإحساس الداخلي إلى الصراخ أو لقول «أوووه!». وعبارة «أوووه» لا معنى لها، حالها في ذلك حال الصراخ الذي لا يعدو كونه نوعًا من إظهارٍ للمشاعر. وعلى هذه الشاكلة يحصل حينما يحصل لدينا تماسٌّ مع أمر مقبولٍ لدينا أو مع صورة هذا الأمر فنشعر بالميل والرغبة اتجاهه، وهو ما يحصل أيضًا في حال تماسنا مع أمرٍ غير مرغوبٍ أو مع صورته، فنشعر بالنفرة والانقباض اتّجاهه. فالذين يعتقدون أنّ الجمل الأخلاقية هي نوع إبرازٍ للمشاعر والانفعالات الداخليّة يفسر قول أحدنا: إنّ الأمر الفلاني حسنٌ أو قبيح، على أنّ هذا القول هو إبرازٌ لمشاعرنا المتعلّقة بهذا الفعل الموصوف؛ مثلًا: قولنا «الأمانة حسنةٌ» إنّما هو قولٌ معبّرٌ عن مشاعرنا الإيجابيّة اتّجاه الأمانة. ولا يقتصر هذا التفسير على مفهومَي «الحسن» و«القبح» فيشمل غيرهما من المفاهيم الأخلاقيّة أيضًا، بحيث إنّ قولنا: «يجب أن يكون الشخص أمينًا» يكون نوعًا من إظهار المشاعر والانفعالات الإيجابيّة اتجاه الأمانة. وعليه، يستنتج مؤيّدو هذا المذهب أنّ الجمل والعبائر الأخلاقيّة ما هي إلا إبراز للمشاعر في قالب لفظي، فليست من الجمل ذوات المعاني، ويمكن أن يكون الهدف من إبراز المشاعر هذا أن تحصل هذه المشاعر عند الآخرين أيضًا.

المناقشة

من أهمّ الإشكالات التي يمكن أن تسجّل على هذا المذهب هو أن المبنى المعرفي الذي يستندون إليه غير صحيح، مضافًا إلى الإشكالات العامّة التي ترد على كلّ مذاهب اللا واقعيّة، كتحدي التبرير. وسنشير الآن إلى بعض النماذج من المشاكل المعرفيّة التي يعانيها هذا المبنى:

١- كما رأينا في أبحاث نظريّة المعرفة، إنّه لا يمكن قصر المعارف على تلك التي تحصل من طريق الحسّ أو التجربة، مضافًا إلى أنّ قيمة المعارف الحسّيّة والتجريبيّة تابعةٌ للعقل.

٢- تزخر العلوم التجريبيّة بمفاهيم لا يمكن إدراك مصاديقها بالحسّ أو التجربة، من قبيل: الطاقة الكامنة، والطاقة الحركيّة، والحقل الكهربائي، والحقل المغناطيسي، والشحنة الكهربائيّة، وما شاكل ذلك. ويمكن أن نضيف أيضًا أنّ جميع المفاهيم الكلّيّة في هذه العلوم هي من صنيع العقل. ومن هنا، فإنّ القبول بالوضعيّة المنطقيّة يحتّم أن تفقد جميع قضايا العلوم التجريبيّة التي تحتوي على مثل هذا النوع من المفاهيم المذكورة قيمتها واعتبارها.

٣- الوضعيّة المنطقيّة اتّجاهٌ فلسفيٌّ، ودعوى أنّ: «المعرفة المبتنية على الحسّ والتجربة هي المعرفة المعتبرة، ولا معنى إلّا لتلك الجملة الحاكية عن هذا النوع من المعارف» هي دعوى غير تجريبيّة ولا تحليليّة، فتكون على مبانيهم غير معتبرة وغير ذات معنى.

ب) الاستدلال بناءً على المعاني الانفعاليّة للكلمات الأخلاقيّة

استدل ستيفنسون[1] على الانفعاليّة باستدلالٍ آخر، فذهب - على الرغم من اعتباره أنّ الجمل الأخلاقيّة ذات معنىً - إلى أنّ هذه الجمل لا حكاية لها أبدًا عن الواقعيّات العينيّة؛ إنّما هي مؤشّر إلى الانفعالات والمشاعر الداخليّة للمتكلّم؛ لأنّه يستفاد في هذه الجمل من بعض الكلمات التي تملك رصيدًا مشاعريًّا من قبيل الحسن والقبيح. وقد قسّم ستفنسون الكلمات عامّةً من حيثيّة استعمالاتها إلى قسمين: توصيفيّة ومشاعريّة (أو عواطفيّة)، فهو يرى أنّ كلماتٍ من قبيل: «الكتاب»، و«النبات» و«الإنسان» تستعمل عادةً للتوصيف والإشارة إلى الواقعيّات العينيّة، أمّا الكلمات التي تكون من قبيل: «أحسنت»، فهي لا تملك مقوّمات التوصيف، ولا تحكي عن خصوصيّةٍ واقعيّةٍ، وإنّما هي متمحّضة في كونها ذات رصيد شعوري، وتستعمل من أجل تحفيز مشاعر الآخرين. نعم، يقول ستيفنسون بوجود بعض الألفاظ التي من الممكن أن تكون توصيفيّة ومشاعريّةً في نفس الوقت؛ مثلًا: كلمتا: «العجم» و«غير العرب» تستعملان للإشارة إلى حقيقة واحدة وكذا كلمتي «الأمريكي» و«اليانكي»، لكنّ كلمتي «العجم» و«اليانكي» مشحونتان بشيءٍ من المشاعر والانفعالات وعادة ما تستعملان للتحقير. أمّا المفاهيم الأخلاقيّة كالـ «الحسن» و«القبح» فهي مشاعريّةٌ صرفًا. لذا، فإنّ القضايا الأخلاقيّة لا تحكي الواقعيّات، وإنّما تبيّن المشاعر والانفعالات. مثلًا: حينما يقول أحدهم: «الشجاعة

---

(1) Charles Leslie Stevenson (1908-1979).

حسنةٌ»، فإنّه لا يوصِّف الشجاعة، وإنّما يُظهر قبوله الداخلي لحيازة هذه الصفة، ويريد استثارة هذا الشعور لدى الآخرين أيضًا، بحيث يندفعون إلى تحصيل هذا الوصف.

المناقشة

١- من الممكن أن يكون للّفظ الواحد دلالة شعوريّة أو انفعاليّة في بعض الموارد ودلالةٌ توصيفيّةٌ في موارد أخرى. مثلًا: نلاحظ أنّ كلمة «حسنٌ» في الجملة التالية : «استخدام الفأس من قبل النجار حسنٌ، دون استخدامه من قبل صانع الساعات» في المجال التوصيفي لا الانفعالي والشعوري، فصحيح أنّه يمكن أن تكون الكلمات التي تستعمل في الأخلاق ذات دلالةٍ انفعاليّة فيما لو استعملت في غير المجال الأخلاقي، لكن لا بدّ أن يثبت لنا ستيفنسون أنّ استخدام هذه الكلمات في الأخلاق أيضًا يقع ضمن السياق الانفعالي.

٢- لو سلّمنا دلالة جميع المفردات الأخلاقيّة على المعنى الانفعالي، فإنّ ستيفنسون لم يذكر لنا دليلًا على عدم دلالتها أيضًا على المعنى التوصيفي. وقد ذكر ستيفنسون نفسه إمكان أن تكون دلالة اللفظ الواحد توصيفيّة في بعض الموارد وانفعاليّة في بعض الموارد الأخرى. وعليه، فعلى فرض اشتمال الألفاظ الأخلاقيّة على دلالة انفعاليّة للألفاظ الأخلاقيّة، فإنّ ذلك لا يمنع دلالتها التوصيفيّة أبدًا.

٣- مع إنكار ستيفنسون واقعيّة القيم الاخلاقية فإنّه سوف يقع في تحدّي التبرير؛ لأنّ دليل وجوب متابعة مشاعرنا وانفعالاتنا أو مشاعر الآخرين وانفعالاتهم لن يكون واضحًا.

الجماعانيّة[1]

يعتقد الجماعانيّون أنّ للمجتمع حقيقةً مستقلةً عن الأفراد الذين يشكّلون ذلك المجتمع، وأنّه روحٌ حاكمةٌ على الأفراد. فالأخلاق عندهم نتيجةٌ للروابط والعلاقات الاجتماعيّة، فلا موضوع لها من دون المجتمع. فالإيثار والإنفاق والأمانة والوفاء بالعهود تكون ذات معنى في ظلّ الروابط الاجتماعيّة لا غير. وعليه، يكون المجتمع هو الواضع للقيم الأخلاقيّة دون أن يكون لهذه القيم واقعيّة وراء ذلك. ويرى الجماعانيّون أنّ القواعد الأخلاقيّة لكلّ مجتمعٍ تكون معتبرةً وذات قيمةٍ عند أفراد ذلك المجتمع، ويجب على أفراد المجتمع متابعة قواعد المجتمع الذي ينتمون إليه، فلا وجود لقواعد أخلاقيّة مطلقة وذات قيمة واقعيّة.

المناقشة

١- على الرغم من أنّ الأفراد في المجتمع يرتبط بعضهم ببعض ارتباطًا يترتّب عليه بعض الآثار التي لا نجدها فيما لو كانوا منفردين، لكنّ هذا المقدار لا يكفي في إثبات أنّ المجتمع مركّبٌ حقيقيٌّ، بحيث

---

(1) Communitarianism.

يكون له وجود آخر غير وجود أفراده والروابط التي بينهم، حتى تصل النوبة بعد ذلك إلى أن يكون المجتمع واضعًا - حقيقة - للقيم الأخلاقيّة.

٢- على الرغم من كون كثير من الموضوعات الأخلاقيّة، كالإيثار والإنفاق والصفح، قائمةً على أساس الروابط الاجتماعيّة، لكنّ الأخلاق أعمّ من ذلك؛ فإنّها تشمل جميع الأفعال الاختياريّة. وفي الحقيقة، فإنّ الأفعال الاختياريّة تقسم إلى أربع مجموعات: الأفعال التي تقع في إطار علاقة الفرد بالله سبحانه، والأفعال التي تكون على المستوى النفسي، وتلك التي تكون في إطار العلاقة مع بقيّة البشر، وتلك التي تنصبّ على الطبيعة، وجميع هذه الأفعال تخضع للمعايير والتقييمات الأخلاقيّة. وهذه أمثلة على كلّ مجموعة: أمّا العبادة، والشكر، والتوكّل، والخضوع والخشوع لله سبحانه، فتعدّ من الأخلاق الإلهيّة، وأمّا نفاذ البصيرة، وعلوّ الهمّة، وعزّة النفس وترك الشَرَه، فمن الأخلاق الفرديّة، وأمّا الاستفادة المناسبة من الطبيعة، عدم أذيّة الحيوانات فمن الأخلاق البيئيّة.

٣- لو سلّمنا انحصار تحقّق الأخلاق في ظرف الاجتماع، وأنّ المجتمع موجودٌ حقيقيٌّ يمكن أن يضع الأحكام الأخلاقيّة لأفراده؛ فإنّ ذلك وحدَه لا يكفي للقول بأنّ المجتمع هو الذي يضع القيم مع إنكار أن تكون القيم الأخلاقيّة حاكية عن الواقع؛ الحال في ذلك حال الأحكام الطبّيّة التي تتحقّق في ظرف الارتباط الحاصل بين المريض والدواء والطبيب، لكنّ ذلك لا يعني أبدًا أنّه لا واقعيّة للأحكام الطبّيّة،

وأنّ الطبيب والمريض أو المجتمع الطبي هو الواضع لهذه الأحكام. وفي الحقيقة، وقع الخلط في هذا الاستدلال بين ظرف تحقّق الأحكام الأخلاقيّة وبين منشأ اعتبارها.

٤- فرضنا أنّ المجتمع هو الواضع حقيقةً للقوانين والمقرّرات الأخلاقيّة، لكنّ السؤال: لماذا يجب متابعة هذه القوانين؟ هذا الحكم يعدّ حكمًا أخلاقيًّا دون أن يكون له مبرّرٌ حقيقيٌّ في مذهب الجماعانيّة.

التعاقديّة(١)

يرى التعاقديّون أنّ القواعد الأخلاقيّة حصيلة نوع توافقٍ بين الأفراد يهدف إلى رفع التعارضات العامّة الاجتماعيّة الحاصلة بينهم، فلا يعتبرونها مجرّد مجموعةٍ من القوانين أو الإرشادات أو انفعالات الأفراد وميولهم. فبعد أن لاحظ الناس أنّهم لا يستطيعون الحصول على جميع متطلّباتهم تعاهدوا - حفاظًا على مصالحهم المتبادلة - على رسم حدودٍ معينةٍ تؤمّن لهم هذه المتطلّبات وعدّوا الالتزام بهذا التعهّد والاتّفاق واجبًا على الجميع، ونفس هذه التعهّدات والاتّفاقات الاجتماعيّة العامّة هي القواعد الأخلاقيّة. وعليه، لا تكون القواعد الأخلاقيّة قائمةً مرتكزةً على أسس واقعيّةٍ ولايلزم أن تكون واحدةً عند الجميع، فالعمل طبق التعهّدات التي اتّفق عليها متعهّدو كلّ مجتمعٍ

---

(١) قراردادگرايى، فسرها الكاتب في بعض كتبه بالـ Contractarianism أو بالـ Conventionalism، وفسرها آخرون بالـ Contractualism. (المترجم)

إنّما تعود بالنفع على أبناء ذلك المجتمع، وهي معتبرةٌ وذات قيمةٍ عندهم. وعليه، لا يتّصف شيء من الأفعال بالحسن أو القبح دون هذا التعاقد، والتعاقد الاجتماعي هو الذي يعتبر منشأ اعتبار جميع الأحكام الأخلاقيّة. نعم، من الطبيعي أن تتشكّل التعهّدات الأخلاقيّة أوّلًا في ظلّ الثقافة والرسوم والعادات والمعتقدات المشتركة وما شاكل ذلك، وثانيًا، يلتفت إلى عموم الحياة الاجتماعيّة، وتختلف في التعهّدات الخاصّة والقوانين الرسميّة، كالتعاقدات الاقتصاديّة، وقوانين السير التي توضع وتُقرّ بإمضاء وثيقة، أو بإقرارها من قبل مؤسّساتٍ خاصّةٍ، وتكون ناظرةً إلى جهةٍ خاصّةٍ من الحياة الاجتماعيّة.

المناقشة

١- اتّضح أيضًا في هذه المدرسة الأخلاقيّة مكانة الأخلاق والاجتماع والعقود أو التعهّدات الاجتماعيّة، لكن فيما إذا غضضنا النظر عن أنّ الإنسان سيعيش مع غيره من البشر أو لا، وقبل أن يتوافق ويتعاهد مع الآخرين حول كيفيّة وآليّات العيش، ألا يمكن أن يكون لهذا الإنسان وظائف أخلاقيّة اتّجاه بارئه، ونفسه، والطبيعة بل اتّجاه أفراد جنسه الآخرين؟

٢- لجأ التعاقديّون في مقام تبريرهم لقيميّة العمل بالتعهّدات الاجتماعيّة مرّةً إلى إرادة الأفراد وقرارهم، ومرّةً إلى كونها طريقًا لتأمين منافع الأفراد والمصالح المتبادلة، ومرّةً إلى وجوب الالتزام بالتعهّدات والعقود. فإذا ما قلنا بأنّ هذه التعهّدات نافذة وواجبة

الاتّباع انطلاقًا من كونها ناتجةً عن ميول الأفراد، يأتي السؤال التالي: بأيّ مسوّغٍ تكون الميول معتبرةً وقيميّة؟ وإذا ما قلنا بأنّ وجوب العمل بهذه العقود والتعهّدات مبرّرٌ بأنّها تؤمّن منافع ومصالح الأفراد بشكل أكبر، فإنّ هذا الكلام مبتنٍ على قبول أنّ للأفراد منافع واقعيّة قيّمة واقعًا وراء كلّ العقود والتعهّدات، وهذا ما ينافي اللا واقعيّة التي ترفض أن يكون للقيم مناشئ واقعيّة. أمّا إذا قلنا بأنّ اعتبار هذه التعهّدات والعقود باعتبار أنّ الالتزام بالعهود واجبٌ فسيكون ذلك مصادرةً على المطلوب وتبريرًا للحكم الأخلاقي بنفسه. وعليه، سيواجه التعاقديّون تحدّي التبرير.

٣- يبتني تأمين المنافع الفرديّة المتبادلة على قبولنا لكون الأفراد الذين يشاركون في هذا التعاقد يمكن لهم أن يشخّصوا مصالحهم، مع الأخذ بعين الاعتبار كلّ ما يترتّب عليها وما يلزم منها؛ لكنّ هذا الأمر لا يمكن الاستدلال عليه.

٤- ينتظر من هذا التعاقد أن يؤمّن المصالح المتبادلة للأفراد في الوقت الذي لا يجد فيه المشاركين في التعاقد طريقًا آخرًا لتأمين مصالحهم، وهذا ما يتمّ حينما تكون القدرات والإمكانات المتاحة أمام الأفراد المشاركين متقاربة أو متساوية. ولكن، غالبًا ما نجد أنّ ذوي السلطة والمقتدرين يفرضون آراءهم على الآخرين وتقديم مصالحهم على مصالح الآخرين، ولا يرَون أنفسهم ملزمين مع الآخرين بمثل هذا التعاقد، ولا أنّهم ملزمون بالالتزام بتعاقدهم. وعليه، فوجود هذا التعاقد لا يشكل ضمانةً لتأمين المصالح المتبادلة للأفراد.

خلاصة الدرس

١- بناءً على نظريّة الأمر الإلهي، القيم الأخلاقيّة تابعة للأوامر الإلهيّة، والسبب في ضرورة امتثال هذه الأوامر هو كون الله سبحانه مالكًا وصاحب اختيار الجميع.

٢- إنّ صرف الاستناد إلى الواقعيّات من أمثال الصفات الإلهيّة لإثبات وجوب امتثال الأوامر الإلهيّة، يعتبر عند اللا واقعيّين من مصاديق مغالطة «الوجود والوجوب».

٣- تواجه نظريّة الأمر الإلهي معضلةَ التبرير.

٤- على الرغم من الحاجة في كثيرٍ من الموارد إلى الإرشاد الإلهي لتشخيص مصاديق الحسن والقبح، نجد أنّ العقل يشخّص في بعض الموارد - مع غض النظر عن الأوامر الإلهيّة - الحسن من القبيح، وهذا ما يدلّ على أنّ القيم الأخلاقيّة مستقلّةٌ عن الأوامر الإلهيّة.

٥- ظنّ أتباع هذه النظريّة أنّ القول بواقعيّة منشأ القيم الأخلاقيّة يسلتزم الجبر، مع أنّ رعاية المصالح الواقعيّة في الأمر والنهي يعد مقتضىً للحكمة الإلهيّة ولا يلزم منه الجبر.

٦- ظنّوا أيضًا أنّ تغيير الشرائع ونسخ الأحكام شاهدٌ على لا واقعيّة القيم الأخلاقيّة. هذا، والحال أنّ هذه التغييرات الطارئة ناشئةٌ من التغيّر الحاصل في الظروف والشرائط الواقعيّة.

٧- بناءً على النوع الثاني من الأمريّة، اعتُبر الحكم الأخلاقي - استنادًا إلى اللغة الأخلاقيّة - تابعًا للأوامر التي تكون ذات قيمةٍ بالنسبة إلى الشخص الذي يقبل بها.

٨- لغة القضايا الأخلاقيّة أعـمّ من لغة الأوامـر، ولا يمكن إثبات اللا واقعيّة الأخلاقيّة بالاستناد إلى اللغة فقط؛ لأنّه يستفاد أحيانًا من لغة الأوامر لبيان الواقع.

٩- يلزم من قبول فكرة أنّه يمكن لأيّ شخصٍ أن يكون مصدِّرًا للأوامر الأخلاقيّة مع كون أوامره ملزمة لمن يريد أن يقبلها فقط، عدم اعتبار جميع الأحكام الأخلاقيّة.

١٠- حاول التوجيهيّون عبر توسيط لغة الأخلاق الاستدلال على أنّ القضايا الأخلاقيّة لا توصّف الواقع، فالقضايا الأخلاقيّة مرشدة على المستوى العملي، وطبعًا يجب أن تكون هذه الإرشـادات قابلة للتعميم في الظروف والشرائط المشابهة.

١١- الوظيفيّة التوجيهيّة للقضايا الأخلاقيّة لا تثبت أنّها لا تحكي الواقع؛ لأنّه أحيانًا تستخدم القضايا الحاكية عن الواقع للتوجيه والإرشاد في مقام العمل.

١٢- من الممكن أن تكون القضايا مسوقةً للتوجيه والإرشـاد وقابلةً للتعميم دون أن تكون من القضايا الأخلاقيّة. وعليه، فملاك أخلاقيّة القضايا عند التوجيهيّين غير صحيح.

١٣- دون القبول بمنشأ واقعيٍّ للأخلاق لن يكون لقيد «الظروف المشابهة» في ما يخصّ قبول تعميم القضايا أيّ معنىً محصَّل.

١٤- اعتبر أتباع الوضعيّة المنطقيّة أنّ الطريق الوحيد المعتبر لمعرفة الواقع هو الحسّ والتجربة، وأنّ القضايا التحليليّة والتجريبيّة هي القضايا التي تعد ذات معنىً دون غيرها. وعليه، فإنّ القضايا الأخلاقيّة - وانطلاقًا من عدم كونها من سنخ القضايا التحليليّة ولا

التجريبيّة - ليست ذات معنى، وهي صرف نوعٍ من إبراز المشاعر الداخليّة.

١٥-المبنى المعرفي الذي تقوم عليه الوضعيّة المنطقيّة غير صحيح، ويلزم منه أنّ كثيرًا من قضايا العلوم التجريبيّة ستكون بلا معنىً، بل يلزم منه أن يكون نفس هذا المذهب الفلسفي بلا معنى.

١٦-ذهب ستيفنسون من خلال تمييزه بين الاستخدام التوصيفي للألفاظ وبين استخدامها لإبراز المشاعر إلى القول بأنّ المفاهيم الأخلاقيّة إنّما هي ألفاظٌ معبّأةٌ بالمشاعر والأحاسيس، معتبرًا أنّ القضايا الأخلاقيّة لا تحكي واقعًا؛ فهي تبيّن مشاعر المتكلم وأحاسيسه، وتستخدم لتحفيز مشاعر المخاطب.

١٧-ثبوت أنّ كلمتي «حسن» و«قبيح» تختزنان في بعض استعمالاتهما المشاعر والأحاسيس، لا يكفي لإثبات أنّ استعمال هذين اللفظين في الأخلاق هو كذلك أيضًا، بل لو ثبت أنّ لهما ذلك في الأخلاق أيضًا، فإنّه لا يكفي لإثبات أنّهما لا يكتنزان التوصيف أبدًا؛ لإمكان أن يشتمل لفظ واحد على جهة انفعاليّة ـ مشاعريّة - وتوصيفيّة معًا.

١٨-ذهب أتباع الجماعانيّة إلى أنّ للمجتمع حقيقةً مستقلّةً عن الأفراد، مضافًا إلى أنّ المجتمع هو من يضع القيم، أمّا الأخلاق فهي عندهم وليدة الروابط الاجتماعيّة فلا منشأ واقعيًّا للقيم الأخلاقيّة، والقواعد الأخلاقيّة في مجتمعٍ معيّن تكون معتبرةً وذات قيمةٍ عند أفراد ذلك المجتمع فقط.

١٩- يشمل المجال الأخلاقي جميع الأفعال الاختياريّة فهو يشمل بالإضافة إلى الأخلاق الإجتماعيّة الأخلاق الإلهيّة والفرديّة والأخلاق تجاه البيئة.

٢٠- بعد الغضّ عن استحالة إثبات أنّ للمجتمع وجودًا مستقلًّا عن أفراده يمكن القول: إنّ نفس كون المجتمع مجرّد ظرفٍ لتحقّق بعض الأحكام الأخلاقيّة، لا يكفي لإثبات أنّ المجتمع هو منشأ اعتبار وقيميّة الأحكام الأخلاقيّة.

٢١- لا نجد عند الجماعانيّة تبريرًا معقولًا ومعتدًّا به لوجوب متابعة قوانين الأخلاق في المجتمع.

٢٢- اعتبر التعاقديّون أنّ القواعد الأخلاقيّة هي تعاهدات وتفاهمات اجتماعيّةٌ عامّة تأتي في إطار تأمين المصالح والحاجات المتبادلة للأفراد، وأنّه لا بدّ من مراعاة هذه القواعد الأخلاقيّة. لا واقعيّة عينيّة لهذه التعاقدات؛ فهي تتكوّن وتتأطّر بشكلٍ طبيعيٍّ تحت وقع الحياة الاجتماعيّة ككلّ؛ وهي تكون معتبرةً وذات قيمةٍ عند المتعاهدين فقط.

٢٣- لم يأتِ التعاقديّون بدليلٍ على دعواهم الضمنيّة - التي تفهم ممّا يتبنّون - ومفادها أنّ الإنسان لا يتعلّق بذمّته أيّة مسؤوليةٍ إذا ما صرفنا النظر عن الحياة الاجتماعيّة وعن التعاقد مع الآخرين.

٢٤- يواجه هذا المذهب تحدّي التبرير؛ لأنّه لا يملك تبريرًا لقيميّة إرادة الأفراد ولا يمكنه الاستعانة بفكرة المنافع الواقعيّة لتبرير القيميّة الأخلاقيّة، مضافًا إلى أنّه لا يمكنه إسناد اعتبار التعاقدات

وقيميّتها إلى وجوب الإيفاء بهذه التعهّدات؛ ذلك لأنّه مصادرة على المطلوب.

٢٥- يبتني تأمين المنافع والمصالح المتبادلة للأفراد من خلال التعاقدات الأخلاقيّة على كون المتعاهدين مؤهّلين لتشخيص كلّ منافع وأضرار تصرّفاتهم مع عدم وجود طريقٍ آخر لتحصيل هذه المنافع؛ لكنّ الحال أنّه لا يمكن إثبات أهليّة التشخيص تلك، مضافًا إلى أنّ المتعاهدين غير متساوين في القدرة والإمكانات، وغالبًا ما نجد أنّ القادرين على فرض آرائهم وتغليب مصالحهم على مصالح الآخرين، لا يرَون أنفسهم مضطرّين لأصل هذا التعاقد أو غير ملزمين بمثل هذه التعاقدات.

الأسئلة

١- بيّن مدّعى أتباع مذهب الأمر الإلهي فيما يخصّ معيار القيمة الأخلاقيّة، ثمّ ناقشها.

٢- هل تستلزم واقعيّة القيم الجبر على الله فيما يأمر به أو فيما ينهى عنه؟ وضّح ذلك.

٣- وضّح من خلال الأمثلة تغيير الشرائع ونسخ الأحكام، وبيّن كيفيّة عدم تنافي ذلك مع الواقعيّة.

٤- بيّن الأمريّة من النوع الثاني، وناقشها.

٥- عبر ذكر مثالٍ نقضيٍّ بيّن أنّه لا يمكن إثبات كون قضيّةٍ غير عاكسةٍ للواقع بالضرورة من خلال الاستناد إلى مجرّد كون لغتها لغة أمرٍ.

٦- ما هي خصائص القضايا الأخلاقيّة من وجهة نظر التوجيهيّين؟ ما السبب الذي يدعونا إلى عدم قبول وجهة النظر هذه؟

٧- كيف حاول الوضعيّون المنطقيّون إثبات الانفعاليّة؟ ناقش هذا الرأي وانقضه.

٨- بيّن استدلال ستيفنسون على الانفعاليّة وناقشه.

٩- بيّن رأي مذهب الجماعانيّة في منشأ القيمة الأخلاقيّة، وناقشه.

١٠-كيف تنشأ القواعد الأخلاقيّة كما يعتقد التعاقديّون، وعند مَن تكون معتبرةً وذات قيمةٍ؟ ناقش هذا المذهب الأخلاقي.

١١-أجب عن السؤالين التاليين بملاحظة الجمل الآتية:

أ- أيٌّ من هذه الجمل يتلائم مع الواقعيّة وأيّها يتلائم مع اللاواقعيّة؟

ب-اذكر المذاهب التي تتلائم معها الجمل التي تناسب اللاواقعية.

- تبيّن لنا الأوامر الإلهيّة الأفعال الحسنة أو القبيحة واقعًا.
- الحسن والقبح الأخلاقيّان عبارةٌ عن المرغوب وغير المرغوب.
- كلّ شخصٍ يحتاج إلى واعظ من نفسه ليتمكّن من أمر نفسه بالأفعال الحسنة ونهيها عن الأفعال القبيحة.
- الأفعال التي يأمر بها الله تكون أفعالًا حسنةً.
- يستطيع الناس في بعض الموارد أن يشخّصوا بشكل صحيح أيَّ الأفعال حسن.
- الفعل الحسن هو الفعل الذي كلنا نريد القيام به.
- لا يأمر الله بالأفعال القبيحة.
- بعض الأشخاص تظهر لديهم مشاعر حسنة نتيجة قيامهم بالأفعال الحسنة ومشاعر سيّئة نتيجة قيامهم بأفعالٍ قبيحة.
- ما يريده الناس هو الحسن ويجب الإتيان به.
- يمكن توجيه الآخرين وتوصيتهم بالأفعال الحسنة أوالقبيحة من خلال الجمل الأخلاقية التي تحتوي على الأمر والنهي.

١٢- بيّن - كلًّا على حدة - معضلة التبرير التي يواجهها كلّ مذهب من مذاهب اللا واقعيّة الأخلاقيّة.

١٣- كيف يستلزم القول بنظريّة الأمر الإلهي النسبيّة في المجال الأخلاقي.

١٤- هل تذهب بقيّة المذاهب الأخلاقيّة التي جرت مناقشتها في هذا الدرس إلى النسبيّة الفرديّة أو إلى النسبيّة الاجتماعيّة. وضّح ذلك.

١٥- بيّن بالمقارنة بين التعاقديّة والجماعانيّة وجوه الاتّفاق ووجوه الاختلاف فيما بينهما.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد تقي مصباح اليزدي، **نقد وبررسي مكاتب أخلاقي**، إعداد وتحقيق أحمد حسين شريفي، مؤسسه آموزشى وپژوهشي امام خميني قدس سره، قم ، ١٣٨٤، الصفحات ٣٥ - ١٠٤.
- جفري جيمس وارنـوك، **فلسفه اخـلاق در قرن حاضر**، ترجمة وتعليق صادق لاريجاني، انتشارات علمى وفرهنگي، طهران، ١٣٦٢، الصفحات ٢٤ - ٦٢.
- مِري وارنـوك، **فلسفه اخلاق در قرن بيستم**، ترجمة أبو القاسم فنائي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٠، الصفحات ١٠٣ - ١٦٠.



الدرس السادس:

المذاهب الواقعيّة في الأخلاق

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١- التعرّف على المذاهب الواقعيّة في الأخلاق.
٢- الوقوف على نقاط ضعف هذه المذاهب بعد الوقوف على نقاطها الإيجابيّة.
٣- تحصيل القدرة على تشخيص نماذج هذه النظريّات في المتون الأخلاقيّة وفي مبنى تصرّفات الأفراد.



ومن الجليّ أنّه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها، لا بين الأفعال التي تطلب لأجل أغيارها. السعادة لا يصحّ أن تحتاج إلى شيء ويجب أن تكتفي بذاتها الكفاية كلّها [1].

(١) أرسطوطاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له وعلّق عليه بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤ م، الجزء ٢، الصفحة ٣٤٩.

المقدمة

يتّفق كثير من مذاهب الواقعيّة الأخلاقيّة على القيمة الذاتيّة لـ «السعادة»؛ حيث يسعى جميع الناس إلى السعادة، والسعادة عند الجميع مطلوبة لذاتها لا لأمر آخر. لكنّ الخلاف يقع بين هذه المذاهب بشكلٍ أساسي في تحديد السعادة وتحديد الحياة السعيدة. وسنكون في هذا الدرس مع تعريفٍ إجماليٍّ لأهمّ مذاهب الواقعيّة الأخلاقيّة والبحث فيها.

مذهب اللّذة الفرديّة

تعتبر السعادة وفق هذا الاتّجاه منحصرةً في اللذة ليس غير؛ فالحياة السعيدة هي تلك الحياة المليئة باللّذّات، والإنسان السعيد هو ذلك الشخص الذي يستلذّ في حياته. فللّذّة قيمتها الذاتيّة، وتقاس قيمة كلّ شيءٍ باللّذّة. وعليه، فالفعل الحسن هو الفعل اللذيذ. وسيجيبنا أتباع هذا المذهب عن سؤال ما هو الفعل الذي يجب القيام به، بأنّه الفعل الذي يؤمّن اللّذّة. فكلّما كان الفعل أكثر لذةً كان أفضل، ويقدّم في

حالات التزاحم الفعل الأكثر لذّةً على الفعل الأقلّ لذّة؛ أي: إنّ الفعل الأكثر لذّة ذو قيمة استبداليّة بالنسبة إلى الفعل الأقلّ لذّة.

وقد استدلّ أتباع مذهب اللّذّة الفرديّة لإثبات القيمة الذاتيّة للّذة بالتالي:

إنّ الإنسان بطبيعته يطلب اللّذّة ويهرب من الألم؛ فكلّ شخصٍ يسعى وراء راحته ولذّته. وفي المقابل، لن يريد أيّ شخصٍ أن يعيش الألم وعدم الراحة. وإذا ما دقّقنا في تلك الحالات التي نطلب فيها المتاعب والمصاعب الى درجةٍ قد تصل إلى بذل الأنفس مقابل ذلك، فإنّنا سنجد أنّنا نطلبها لا من جهة كونها متاعب ومِحَن، بل لأنّنا نعدّها الطريق إلى لذّتنا والمقدّمة لها. فالشخص الذي يأخذ إلى منزله مقدارًا كبيرًا من الطعام أو الأثاث أو الوسائل الأخرى، فإنّما يفعل ذلك طلبًا للّذّة التي سيحصّلها عبر الاستفادة من هذه الأمور، والشخص الذي يقوم بحمل أغراض الآخرين ونقلها على كتفيه إنّما يقوم بذلك طلبًا للّذّة المتجلّية في الأجر الذي سيحصّله لقاء عمله هذا، بل إنّ الشخص الذي يحمل أغراض الآخرين دون أجرٍ إنّما يفعل ذلك تحصيلًا للذّة الإحسان إلى الآخرين.

ومن الواضح أنه يمكن أن يكون لفعلٍ واحدٍ آثارٌ ونتائجُ مختلفةٌ؛ فبعضها مستتبعٌ للّذّة وبعضها للألم. وكم هي الأفعال التي توجب لذّةً آنيّةً تنقضي بسرعة يتعقّبها آلامٌ ومصاعبُ طويلةٌ، كشرب السمّ اللذيذ مثلًا، أو تلك التي توجب ألمًا قليلًا يتعقّبه لذّةٌ عظيمة، كمداواة المرض الخطير بحقنةٍ مؤلمة. وقد لا نجد أبدًا لذّةً لا تكون مقترنةً بألمٍ من

الآلام، وما أكثر الآلام التي تترافق مع نوعٍ من اللّذّة، وفي مثل هذه الموارد يجب مقارنة جميع اللذات والآلام الحاصلة من الفعل الواحد، فيُقدم على الفعل لو كانت اللّذّات في النتيجة أبرز، أو يُتجنّب لو طغت الآلام في المحصّلة.

وقد عرض أتباع هذا المذهب معاييرَ لحساب اللّذّة والألم، كالشدّة والمدّة؛ فكلّما اشتدّت اللّذّة كانت أرقى، وكلما طال أمدها وبقي أثرها كانت قيمتها أعلى. وقد ذهب بعضهم إلى القول بأنّ اللّذّات المختلفة ليس لها قيمة واحدة، فقد اعتبر بعضهم - من باب المثال - أنّ اللذائذ الروحيّة، كراحة البال، أرقى وأعلى من اللذائذ الجسمانيّة والشهويّة.

المناقشة

١- يقصر الكثير من الناس اللّذّة على اللذّات الجسميّة والدنيويّة؛ وذلك لأنّهم منشغلون غالبًا بالأمور المادّيّة والدنيويّة، لكنّه - بملاحظة المعنى الأوسع للّذّة - يمكن القبول بأنّ اللّذّة مطلوبة للإنسان بشكل طبيعي، وذلك مع غضّ النظر عن أيّ شيءٍ آخر غير اللّذّة ودون مقارنتها مع سائر النتائج؛ أي: إنّ للّذّة قيمةً طبيعيّة. وما يمكن أن يكون محلًّا للمناقشة هو أنّ أتباع هذا المذهب استندوا إلى قيمة اللّذّة الطبيعيّة لاثبات قيمتها الذاتيّة، فقالوا بأنّه انطلاقًا من كون اللّذّة مطلوبة نتيجة لطبيعة الإنسان، فهي ذات قيمةٍ ذاتيّة؛ هذا، والحال أنّ القيمة الذاتيّة شيء، والمطلوبيّة شيءٌ آخر. ويمكن الادّعاء أنّ جملة من الأمـور الأخـرى مطلوبةٌ بشكل طبيعيٍّ أيضًا، كالعلم والقدرة

والكمال. وعلينا في هذه الحالة - لكي نحدّد ما كان ذا قيمةٍ ذاتيّةٍ من غيره - أن نتأمّل لنحدّد منها ما كان مطلوبًا أصليًّا وما كان مطلوبًا لغيره. وعليه، لا يمكننا الاعتماد على القيمة الطبيعيّة لشيءٍ في استنتاج أنّ له قيمةً ذاتيّة. هذا الاستنتاج يمكن أن نسمّيَه بمغالطة القيمة الطبيعيّة والذاتيّة.

٢- إحدى المشكلات التي تعترض هذا المذهب الأخلاقي مشكلة احتساب اللّذّة والألم الحاصل من عملٍ معيّن. هذا مع فرض قبولنا بالمعايير التي طرحها أصحابه. وترتبط هذه المشكلة بقضيّة أنّ اللّذّات أو الآلام المترتّبة على عملٍ ما تختلف باختلاف الظروف والشرائط المحيطة بذلك العمل. وعليه، سنواجه مشكلةً في تعميم التجارب السابقة، ومن جهة أخرى، ترتبط هذه المشكلة أيضًا بأنّه لا يمكننا الاطمئنان بأنّنا لاحظنا جميع آثار العمل المعيّن وما يترتّب عليه.

٣- والإشكال الآخر الذي يمكن طرحه هنا يرتبط بعدم الانسجام بين مذهب اللّذّة وبين اعتبار بعض اللّذّات أعلى وأرقى من البعض الآخر، وهو ما طرحه بعض أتباع هذا المذهب. وقد التفت على ما يبدو من فرّق بين أنـواع اللّذّة إلى نكتة مهمّةٍ مُفادها أنّ أنواع اللّذّات المختلفة ليست على طرزٍ واحدٍ من حيث القيمة، فلا يمكن على سبيل المثال أن نضع اللّذّة الحاصلة من الشَرَه في مصافّ اللّذّة الحاصلة من التعلّم، ثمّ يرجّح بينها بما يراه الشخص أشدّ لذّةً. ولو كانت للّذّة قيمةً ذاتيّةً، فلن يكون هناك أيّ معيارٍ آخر يدلّنا على أعلائيّة شيء على شيء آخر. وعلى هذا، فلن يكون هناك فرقٌ - بناءً

على معيار مذهب اللّذّة - بين أنواع اللّذّات، بل يجب أن يُنظر في كلّ موردٍ أيّة اللذة أشدّ وأكثر، سواءٌ أكانت اللذة روحيّةً أم جسميّةً.

الزهد في الدنيا

ترى بعض المذاهب الأخلاقية التي وضعت نصب أعينها بعض الأمور من قبيل السَّكينة وراحة البال أنّ اللذائذ المادّيّة والدنيويّة تمنع من الوصول إلى مثل هذه الغايات، فالشخص الذي يسعى إلى اللّذّات الدنيويّة والجسميّة لن يحوز أبدًا على السكينة وهدوء الخاطر، بل سيبقى حبيس الاضطرابات. ومن هنا، اعتبرت هذه المذاهب أنّ الجنوح نحو الدنيا أمر مخالفٌ للقيم، ولذا لا بدّ من التنزّه عن اللّذّات الدنيويّة، فعلى العموم، لم يُعِرْ أتباع هذه المذاهب - مع اختلافهم في النظرة إلى العالم - الدنيا أيّة أهمّيّة، ووصّوا بهجرها والتنزّه عنها. بناءً عليه، بنى الزهّاد - بملاحظة رؤيتهم الكونيّة الخاصّة - مذهبهم الأخلاقي على ركيزتين أساسيّتين؛ فقد اعتبروا أنّ القيمة الذاتيّة والسعادة الإنسانيّة تكمن في السكينة والتخلّص من القلق، هذا من جهة. ومن الجهة الأخرى، اعتبروا أنّ الاتجاه إلى الدنيا والاستفادة من لذائذها يمنع من الوصول إلى هذا الهدف، فهم إذن يرَون الزهد في الدنيا والتنزّه عنها أمرًا ذا قيمة.

المناقشة

لا شكّ ولا ريب في أنّ الإنسان يطلب السكينة ويسعى إلى التخلّص من القلق، لكنّه في الوقت نفسه يطلب الاستفادة من اللذائذ

الدنيويّة. وكما مرّ، إنّ الرؤية الكونيّة لهؤلاء الزهّاد دعتهم إلى القول بأنّ السعادة الواقعيّة بالنسبة إلى الإنسان تكمن في السكينة وفي التخلّص من القلق، وإلى القول بأنّ عموم اللذائذ الدنيويّة تمنع من الوصول إلى هذا الهدف فتكون هذه اللذائذ ذات قيمة سلبيّة. ولأنّ هذا المختصر لا يتناسب مع طرح ومناقشة الرؤى الكونية المختلفة لهؤلاء الزهاد، فإنّنا نصرف النظر عن ذلك فعليًّا ونكتفي بالإشارة إلى نقطة واحدةٍ، وهي أنّ هذه المذاهب أصدرت بعض التوصيات والإرشادات العمليّة توصّلًا إلى هدفها، وهي السكينة والتخلّص من القلق. طبعًا، نجد أنّ الأعمال التي انصبّت التوصيات والإرشادات عليها يجب الإتيان بها في هذه الدنيا، وبالاستفادة من الإمكانات الموجودة فيها. وعليه، يتوجّب عليهم منطقيًّا أن يقبلوا بقيميّة هذه الدنيا وبقيميّة الاستفادة منها ضمن هذه الحدود، أي: في الحدّ الذي يمكننا من خلاله الاستفادة من هذه الدنيا للوصول إلى الهدف المذكور سابقًا. **بعبارةٍ أخرى:** إنّ الالتفات إلى حاجات الجسم الطبيعيّة والسعي من أجل البقاء والاستمرار في الحياة، المحافظة على الصحّة وتحصيل الأمور الضروريّة للحياة يعتبر من الشروط العامّة لتحصيل السعادة؛ فلا يمكن من وجهة نظرٍ منطقيّة لأيّ مذهبٍ من مذاهب الواقعيّة الأخلاقيّة أن يذهب إلى أنّ الدنيا لا قيمة لها مطلقًا.

مذهب القوّة

جاء مذهب القوّة لنيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م) ردّةَ فعلٍ على مذهب الزهد الذي دعا الناس - وبصورةٍ مبالغٍ فيها - إلى محبّة الآخرين ومواساتهم،

وإلى العفو والصفح عنهم. وقد استلهم نيتشه من نظريّة التنازع للبقاء وانتخاب الأصلح لداروين في اعتقاده بأنّ الأمم والأقوام والأفراد من البشر يتنازعون بشكلٍ طبيعي فيما بينهم، كسائر المخلوقات الحيّة، من أجل البقاء. والغلبة في هذا النزاع سترتكز على القوّة، فسيكون السعي نحو القوّة والجدّ في طلب القدرة أساسًا للحياة. ولمّا كانت القدرة ضروريّة وذات قيمةٍ لبقاء الحياة وتطويرها، فإنّ هذه القدرة سيكون لديها قيمةً ذاتيّةً وسينتج من ذلك أيضًا أنّ كلّ فعلٍ يساهم في تعزيز هذه القدرة وتنميتها سيكون جائزًا، كلا، بل حسنٌ وواجب؛ وذلك يشمل حالة ما إذا استلزم هذا الفعل أذيّة الآخرين أو موتهم، وكلّ عملٍ يؤدّي إلى تضعيف قدرة الفرد يكون قبيحًا وغير مقبولٍ، ويجب اجتنابه.

المناقشة

١- لا شكّ في كون القوّة والقدرة من المطلوبات الطبيعيّة للإنسان، بحيث إنّنا لا نجد إنسانًا في السياق الطبيعي يسعى لأن يكون ضعيفًا وعاجزًا. لكنّ ذلك لا يكفي للدلالة على كون القدرة هي المطلوب الأساسي للإنسان وأنّها ذات قيمةٍ ذاتيّةٍ، فتكون قيمة كلّ شيءٍ تابعة لها. وقد سعى نيتشه لإثبات القيمة الذاتيّة للقدرة من خلال الإشارة إلى ضـرورة القوّة والقدرة للبقاء على قيد الحياة؛ لكن لو سلّمنا بضرورة القدرة للبقاء على قيد الحياة، فإنّ قيمة القدرة لن تكون ذاتيّة؛ لأنّ قيمتها ومطلوبيّتها تابعة لقيمة الحياة الدنيا.

٢- ثبتت قيمة القدرة من وجهة نظر نيتشه من خلال الاستناد إلى الأصل المعبّر عنه بصراع البقاء وحاكميّته على الإنسان؛ وقد استند نيتشه في افتراضه إلى أنّ الإنسان في صراع دائمٍ مع الآخرين من أجل أن يحيا، ولا ينجو من هذا الصراع إلّا أولئك الذين يمكنهم هزيمة بقيّة الناس. لكنّ هذه الدعوى لا تعتبر صادقة لا أقلّ في الإنسان الذي يملك قدرة التعقّل التي تمكّنه من التفاهم والتواصل مع الآخرين في سبيل استمراريّة الحياة وتأمين المنافع والمصالح بشكلٍ أكبر، بل يمكن القول إنّ هذا الافتراض لا يشمل جميع الكائنات الحيّة أيضًا.

٣- يترتّب على ما ذهب إليه نيتشه عدم ملاحظة كثير من الفضائل الإنسانيّة، كمواساة ذوي الاحتياجات الخاصّة ومساعدة المعوزين ورعاية حقوق ومصالح الآخرين، مضافًا إلى لزوم إضفاء المشروعيّة على الحكومات والأنظمة المستبدّة. وهو يرى أنّ كلّ فعلٍ يؤمّن القدرة يكون فعلًا حسنًا وذا قيمةٍ، ويرى أنّ حقوق الأفراد تابعةٌ لقدرتهم أيضًا. وبعبارة أخرى، يحق لكل شخصٍ أن يقوم بأيّ فعلٍ يمكّنه القيام به. وحسب قوله، فإنّ استغلال ذوي الاحتياجات الخاصّة بل أذيتهم وقتلهم لا يعتبر عملًا مجانبًا للصواب، بل إنّ أوّل المبادئ الإنسانيّة هو التخلّص من ذوي الاحتياجات الخاصّة وغير الأصحّاء!

التناغم العقلاني

اتفق فلاسفة اليونان المشهورون؛ سقراط (٤٧٠/٤٦٩-٣٩٩ ق.م)، وأفلاطون (٤٢٧/٤٢٨- ٣٤٧/٣٤٨ ق.م)، وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) على الأصول التالية وجعلوها ركائز مذهبهم الأخلاقي:

- إنّ القيمة الذاتيّة للأخلاق تكمن في التناغم والتوافق مع طبيعة الإنسان.
- تتألّف الطبيعة الإنسانيّة من بعدين أساسين هما الروح والبدن.
- تعدّ الروح البعد الأصلي والأهمّ في وجود الإنسان.
- الخاصّيّة الأساسيّة للروح الإنسانيّة هي التعقّل.

وقد عمدوا إلى استنتاج أنّ القيمة الذاتيّة والسعادة الحقيقيّة للإنسان تكمن في تناغم جميع أبعاد وجود هذا الكائن على أساس العقل. وقد اعتقدوا أنّ إيجاد نوعٍ من التناغم العقلاني بين أبعاد الوجود الإنسانيّة تتيح لهذا الإنسان تحصيل صفاتٍ وخصائص تتلائم وطبيعة كيانه، وهذه الصفات والخصائص تسمّى بـ «الفضيلة». وقد تعرّض سقراط وأفلاطون وأرسطو في أبحاثهم الأخلاقيّة إلى تعريف هذه الفضائل وسبل حيازتها.

وقد سعى أرسطو إلى تقديم حكم عقلي وقاعدة محدّدة تتكفّل نيل هذه الفضائل الأخلاقيّة، وتؤمّن حصول التناغم بين أبعاد الإنسان المختلفة، هذه القاعدة التي اشتهرت فيما بعد بـ «قاعدة الحدّ الوسط الذهبيّة». هذه القاعدة التي تموضع الفضيلة بوصفها حدًّا وسطيًّا بين طرفي الإفراط والتفريط. وبناءً عليه، ذهب أرسطو إلى أنّه يمكننا

أن نكرّس التناغم بين أبعاد وجودنا المختلفة على أساس العقل في حالة ما إذا عمدنا إلى تأمين احتياجاتنا الملائمة لكلّ منها مع مراعاة الاعتدال والابتعاد عن الإفراط والتفريط في هذا المجال. وطبعًا، كلّما زادت الفضائل الناشئة من مراعاة الحدّ الوسط كانت مطلوبةً أكثر.

ولمّا كان للإنسان ثلاثة أبعادٍ: شهويّة وغضبيّة وعقليّة، فإنّ الفضيلة في البعد الشهوي تكمن في العفّة التي تقع حدًّا وسطًا بين الخمود وبين الشره؛ والفضيلة في البعد الغضبي تكمن في الشجاعة التي تقع حدًّا وسطًا بين الجبن والتهوّر؛ والفضيلة في البعد العقلي تكمن في الحكمة التي تقع حدًّا وسطًا بين البلاهة والجربزة؛ وينتج من مجموع الفضائل الثلاثة العفّة والشجاعة والحكمة فضيلة العدالة.

المناقشة

١- يعدّ الالتفات إلى أبعاد وجود الإنسان والاعتماد عليها في تعيين السعادة الواقعيّة للإنسان من النقاط الإيجابيّة التي تسجّل لهذا المذهب الأخلاقي. هذا، مضافًا إلى أنّ القول بالبعد الروحي للإنسان وكونه البعد الأصيل، صحيحٌ بعد ملاحظة ما يطرح في أبحاث معرفة الإنسان، فهذا المذهب الأخلاقي - إذن - يبتني على ما تمّ قبوله في أبحاث معرفة الإنسان.

٢- من الإشكالات الأساسيّة التي تتوجّه إلى هذا المذهب الأخلاقي ترتبط بالاطمئنان من تشخيص جميع أبعاد الوجود الإنساني، وبتعيين الخصوصية أو الخصائص الأصليّة للإنسان التي تعدّ ملاك سعادته

الحقيقية، مضافًا إلى تحديد كيفيّة إيجاد التناغم بين مختلف أبعاد وجود الإنسان. فهل تنحصر أبعاد وجود الإنسان في الأبعاد الثلاثة: الشهويّة والغضبيّة والعقليّة؟ وهل يعدّ العقل بمعنى تلك القوّة التي تستطيع انتزاع المفاهيم الكلّيّة وتحليلها وتركيبها وإدراك القضايا البَدَهيّة، وتمتلك القدرة على الاستدلال، هو ملاك إنسانيّة الإنسان فقط؟ هذا مضافًا إلى أنّ قاعدة أرسطو الذهبيّة التي تبيّن كيفيّة إيجاد التناغم بين أبعاد وجود الإنسان تحتاج إلى إثباتها على الرغم من إمكانيّة تطبيقها في موارد مختلفة، ويبقى أيضًا من الأسئلة التي لا جواب عنها في هذا المذهب: أنّه هل يمكن للعقل أن يشخّص في جميع الموارد الحدّ الوسط المبتغى؟

مذهب التعاطف

يرى الانفعاليّون أنّ جميع الأمور الفرديّة - كالأكل والمشي - التي لا نجد فيها ارتباطًا وعلاقةً مع الآخرين غير قابلة بالكلّيّة للتقييم الأخلاقي، ولا يدخل في هذا التقييم الأخلاقي إلّا تلك الأمور التي تنطوي على جنبة اجتماعيّةٍ؛ أي: تلك التي يكون لها ربط بالآخرين. ومن هنا، كان المطلوب والقيِّم في مجال العلاقات الاجتماعيّة جميع الأمـور التي تعبّر عن نوع من التضحية والتفاني وتقديم مصلحة الآخرين على المصلحة الشخصيّة، وهي تتجلّى في: الصفح، والتعاطف ، والتراحم، والصبر، والسخاء، واللِّين، ومواساة الآخرين، والأخذ بيد العجزة، ومساعدة المحتاجين، والإيثار، وغير ذلك. هذا في مقابل جميع الأعمال والتصرّفات الأنانيّة التي تقدّم المصلحة الذاتيّة على

حساب مصلحة الآخرين، وتلحق بهم الضرر من قبيل: البخل، والخيانة، والظلم والتعدّي على حقوق الآخرين. ولا تعتبر هذه الأمور غير ذات قيمة، بل إنّها مناقضة ومنافية للقيم. وفي الواقع، إنّ خاصيّة الإنسان وميزته التي تجعله في موضع أرفع من الحيوانات تكمن في أنّه كائنٌ يتمتّع بالعواطف ويجب عليه أن يلبّيَ حاجاتِه العاطفيّة، ويمكن تلبية هذه الحاجات العاطفيّة الأصيلة من خلال الإيثاريّة لا من خلال الآثريّة. وعليه، فإنّ معيار القيمة هو الإيثاريّة، ويكون أرقى أصل في الأخلاق هو العمل من أجل خير الآخرين لا خير الذات.

المناقشة

١- يعدّ المجال الأخلاقي أوسع وأشمل من الروابط الاجتماعيّة، وهو ما مرّت الإشـارة إليه في الـدرس السابق حين الحديث عن مذهبي الجماعانيّة والتعاقديّة. والأمور التي هي من قبيل الأكل أو المشي، فلا يمكن تحديد قيمها الأخلاقيّة من جهة أنّها أعمال ذات قيم مختلفة في ظروف متفاوتة، لا من جهة أنّها أعمال تقع على المستوى الفردي. فالحوار والنقاش أيضًا - على الرغم من كونه عملًا اجتماعيًّا - لا يمكن تقييمه بأنّه حسنٌ أو قبيحٌ بشكل باتٍّ وكلّيٍّ لأنّه يقع في ظروفٍ وشـروطٍ مختلفة ممّا يحتّم أن يكون مندرجًا تحت قيمٍ مختلفة؛ لاختلاف تلك الظروف والشروط.

٢- إنّ للإنسان حاجاتٍ ومتطلّباتٍ مختلفة، أحدها إرضاء الحاجة العاطفيّة وتلبيتها، فلماذا يتمّ ترجيح هذه الحاجة العاطفيّة على غيرها

من الحاجات؟ وقد ذهب بعض أتباع هذا المذهب الاخلاقي إلى أنّ هذه الحاجة العاطفيّة تقدّم على غيرها؛ انطلاقًا من أنّها المميّز للإنسان عن غيره من الحيوانات. لكنّ إثبات أنّ العاطفة خاصّيّة الإنسان التي بها يمتاز عن الحيوانات في غاية الإشكال، فظاهر بعض الحيوانات يشير إلى امتلاكها شيئًا من العواطف، زادت هذه العواطف أم نقصت، هذا أولًا. وثانيًا، فإنّه على فرض أنّ العواطف خاصّيّة إنسانيّة، إلّا أننا نجد أنه يمتاز بأمور أخرى من قبيل التعقل مثلًا.

٣- ما يحوز على الأهمّيّة في هذا المذهب الأخلاقي هو حافز الإيثار الذي يتجلّى ويظهر في العواطف والمشاعر. لكنّه من غير الواضح في إطار هذا المذهب مقدار ما تساهم به نتائج الأفعال وآثارها على الآخرين في قيمة الأفعال وتقييمها. فلنفرض أنّ شخصًا ساعد آخر مساعدةً ماليّة بدافع الإيثار، والآخر بدوره ساعده في المجال الفكري والعلمي، فهل يمكن اعتبار هذين العملين متساويَين قيميًّا، أم أنّه لا بدّ من الحديث عن ملاكات أخرى تتدخّل في تحديد قيمة الأفعال مضافًا إلى الدافع والداعي، كمقدار ما يترتّب من نتائج وآثار تعود إلى الفرد المساعَد من خلالها؟

٤- على ما يبدو، إنّ هذا المذهب الأخلاقي قد افترض أنّ الإيثاريّة تتنافى مع الآثريّة، فلا بدّ من اختيار أحدهما. ولكنّه من الممكن أن نجد بعض الموارد لا أقلّ تصبّ في المصلحة العامّة، ويمكن أن يجتمع فيها الآثريّة والإيثاريّة.

النفعيّة

النفعيّة العامّة - وتسمّى بالنفعيّة اختصارًا - تطلق على أحد المذاهب الأخلاقيّة الذي يعتبر أنّ ملاك القيمة هو «المنفعة العامّة». من وجهة نظر النفعيّين، فإنّ السعادة هي تأمين أكثر نفعٍ لأكبر قدرٍ من الأفراد. وعليه، فتكون للمنفعة العامّة قيمةً ذاتيّةً، والعمل الذي يصبّ في مصلحة عامّة الناس يكون حسنًا، أمّا العمل الذي يلحق الضرر بعامّة الناس، فإنّه سوف يكون قبيحًا. ومن الطبيعي أن يكون - في حالة التزاحم - الفعل الذي يملك مصلحةً عامّةً أكبر ذا قيمةٍ بديلةٍ، ويجب ترجيحه على غيره.

وقد اعتبر النفعيّون أنّ المنفعة تساوق اللّذّة أو تساوق إرضاء الرغبات، فيقصدون من المنفعة معنىً عامًّا لا يختصّ بالمنفعة الاقتصاديّة، وربما ترجح المنافع الأخرى في كثير من الموارد على المنفعة الاقتصاديّة. فمثلًا، قد ترجّح منفعة الحياة البسيطة والمستقرّة على منفعة الثروة الضخمة التي توجب اضطرابًا وعدم استقرارٍ في الحياة.

ينضوي تحت النفعيّة أقسام وفروع مختلفة، وقد تمّ ذكر العديد من المعايير والملاكات المعتمدة في حساب المنفعة والضرر المترتّبين على الأعمال المعيّنة. وتخلّصًا من التطويل، سنغضّ الطرف عن ذكر الاتّجاهات للنفعيّة والآراء المختلفة المطروحة في ما يخصّ معيار وملاك المنفعة، مكتفين بالتعرّض لنقطةٍ واحـدةٍ، هي أنّهم يعتبرون أنّ الإيثاريّة والآثريّة أمران متلائمان وقابلان للجمع، بل قد

ذهبوا إلى أنّ هذين الأمرين دائمًا ما يكونان مترافقَين ومتلازمَين. وعليه، فيمكن القول: إنّ المبنى الذي اعتُمد في هذا المذهب من قبل أتباعه ومؤيّديه هو الجماعانيّة. وقد استدلّ النفعيّون لإثبات التلازم بين الإيثاريّة والآثريّة بدليلين:

الدليل الأول: هو أنّ أحد المنافع التي نجدها لكلّ فردٍ هي إرضاء مشاعر الإيثار لديه. لكنّ هذا الفرد حينما يريد تحقيق هذه المنفعة، فإنّه سيجد نفسه مضطرًّا إلى إفادة الآخرين ونفعهم؛ وذلك لأنّه من خلال إيصال النفع للآخرين سيرضي شعور الإيثار عنده. ومن هنا، يكون قد حقّق منفعته الخاصّة أيضا. من باب المثال، فإنّ الشخص المُؤاثر الكريم العطوف سيحقّق الشعور باللّذّة وسيحصّل الرضا من خلال الكرم والإيثار والعطف على الآخرين، والشخص البخيل الحسود الذي لا رحمة لديه مبتلى بالاضطراب والمشكلات. وعليه، فإذا ما أراد الفرد ملاحظة منافعه والسعي للوصول إليها فلا بدّ له حينها من أن يلاحظ منافع الآخرين، ولا بد له أيضًا من السعي إلى تحقيقها. كما أنّ الشخص الذي يُلاحظ منافع الآخرين، سيُرضي شعور الإيثار عنده أيضا. وفي النتيجة، لا يمكن أن تتحقّق الإيثاريّة من دون الآثريّة، وسيكون تحقيق الآثريّة من خلال الإيثاريّة فهما أمران متلازمان.

الدليل الثاني: الـذي ساقه النفعيّون على التلازم بين الآثريّة والإيثاريّة هو أنّ جميع منافع الفرد مرتبطة بمنافع الآخرين، وهم يرَون أنّ أفراد المجتمع مرتبطٌ بعضهم ببعض، بحيث يتشاركون في النفع والضرر، كما هي الحال في المؤسّسات التعاونيّة التي يتشارك

أعضاؤها في الربح والخسارة. مثلًا الشخص الذي يسرق بظنّ أنّه سيحصّل فائدةً شخصيّة، أو يكذب، أو يخون الأمانة، سيوقع المجتمع الذي يعيش فيه - حتمًا - بشيءٍ من الفوضى وعدم النظام؛ ويدفع الآخرين إلى النظر إليه بشكلٍ سلبيٍّ؛ ويحرم نفسه من جملة كبيرةٍ من المنافع التي يمكنه تحصيلها من الآخرين. فهذه الأفعال ساقت الضرر إلى هذا الشخص؛ فلكي يصل الشخص إلى منفعته يجب عليه أن يلاحظ منافع البقيّة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، نجد أنّ زيادة منفعة الشخص توجب زيادة في منفعة الآخرين؛ لأنّ الفرد عضوٌ من الجماعة، وزيادة المنفعة لكلّ جزء من هذه المجموعة توجب زيادةً في المنفعة لهذه المجموعة التي ستكون من نصيب الآخرين أيضًا.

وبناءً عليه، فسواءٌ أكنّا إيثاريّين أم آثريّين، أي: سواءٌ أكنّا نفعل من أجل الخير الخاصّ بنا أم من أجل الخير للآخرين، فيجب علينا أن نلاحظ جميع المنافع الحاصلة من العمل لكي نحسب المنفعة الواقعيّة لهذا العمل، مع غضّ النظر عن كون المنفعة ترجع بشكلٍ مباشرٍ إلى نفس الشخص أم إلى الآخرين؛ لأنّ النفع الذي سيكون من نصيب الآخرين سيرجع في النهاية ويعود بالنفع إلى الفرد، والمنافع التي تعود بشكل مباشر إلى الفرد ستصل في النهاية إلى الآخرين.

المناقشة

١- من المسلّم به أنّ الطبيعة تقتضي مطلوبيّة المنفعة بالنسبة لأيّ إنسان؛ فلن نجد إنسانًا يسعى لإضرار نفسه. هذا، ومن الممكن أن

نأخذ المنفعة بمعناها العامّ في الحسبان، بحيث إنّها تشمل جميع ما يكون مطلوبًا، لكنّه انطلاقًا من إمكان فرض أنواع مختلفة من المنفعة وتاليًا إمكان وقوع التزاحم فيما بينها، فإنّه يمكننا في المجموع تشخيص منفعة فعل ما أو ضرره، عندما نقارنها مع سائر المنافع والمضارّ، حيث يكون لدينا معيار واحد لتحديد المنفعة الأعلى. ويواجه أتباع النفعيّة العامّة في مثل هذه الموارد المعضلات؛ ذلك لأنّهم يطرحون معايير مختلفة بعضها في عرض بعض؛ هذا كلّه مضافًا إلى أنّه من المتعذّر احتساب جميع المنافع والمضارّ المترتّبة على عملٍ معيّن.

٢- أمّا فيما يرتبط بالدليل الأول الذي طرحه النفعيّون على التلازم بين الآثريّة والإيثاريّة؛ فإنّه يمكن الإشارة إلى بعض الأفراد الساديّين؛ أي: الذين لا عواطف لهم، أو أنّ الحافز العاطفي لديهم ضعيفٌ جدًّا، فلا يحوزون جنوحًا معتدًّا به لإيصال الخير إلى الآخرين، بل إنّهم في المقابل يتلذّذون بأذيّة الآخرين وإضرارهم. إذن، فوجود أفراد كهذه خيرُ دليل على عدم ضرورة التلازم بين الآثريّة والإيثاريّة. هذا، على الرغم من اعتبار هؤلاء الأشخاص - برأي عامّة الناس ـ أشخاصًا غير طبيعيّين، ويعانون من الأمراض، ويقيّمون أفعالهم بطريقة غير صحيحة. ومن جهة أخرى، فإنّنا وإن اعتبرنا أنّ الحاجات العاطفيّة من الحاجات العامّة للناس، فإنّ هذه العواطف لن تتعدّى أن تكون بُعدًا من أبعاد وجود كلّ إنسان. وعليه، فمن الممكن أن يكون لدينا عملٌ نافع للفرد من جهاتٍ محدّدة، لكنّه لا يلبّي حاجته العاطفيّة، بل قد يكون مضرًّا للفرد من جهته العاطفيّة. في هذه الموارد، قد يكون مثل

هذا العمل من حيث المجموع ذا منفعةٍ للفرد مع كونه في نفس الوقت غير نافعٍ للبقيّة. وعليه، فإنّ الآثريّة لا تستلزم الإيثاريّة.

٣- ويمكن أن يقع الدليل الثاني على التلازم بين الآثريّة والإيثاريّة محلًّا للمناقشة أيضًا؛ لأنّه من غير الواضح كيف تمّ ربط جميع منافع الأفراد بعضها ببعض. كيف يمكن لشخص أن يجعل حال الاحتضار أمواله وقفًا على أمور لها منفعة عامّة أن يستفيد من جميع منافع تبرّعه هذا؟ وكيف يمكن الاستفادة من منافع خدمة الآخرين في مجتمعاتٍ يشيع فيها الظلم ونكران الحقّ؟

خلاصة الدرس

١- أتباع الواقعيّة التي يمكن إثباتها، يوضّحون الواقعيّة الأخلاقيّة من خلال قبول ارتباطها مع سائر الواقعيّات، فيرَون إمكان استنتاج القضايا الأخلاقيّة من القضايا الأخرى الحاكية عن الواقع. تعتبر هذه المذاهب بشكل عامّ أنّ السعادة ذات قيمة ذاتيّة، لكنّ الخلاف وقع فيما بينها في تعريف السعادة وفي كيفيّة العيش عيشةً سعيدةً.

٢- اعتبر مذهب اللّذّة الفرديّة أنّ السعادة هي اللّذّة؛ استنادًا إلى أنّ الطبيعة تقتضي أن تكون اللّذّة مطلوبةٌ للجميع، واعتبروا أنّ قيمة كلّ فعلٍ تتحدّد باعتبار ما يتعقّبه من لذائذ أو آلام.

٣- لا تثبت القيمة الطبيعيّة للّذّة عدم تبعيّتها أو تعلّقها بأمر آخر. وعليه، فإنّ استنتاج القيمة الذاتيّة للّذّة من هذا الدليل يعدّ مغالطةً.

٤- احتساب اللّذّات مشكلٌ؛ وذلك بالنظر إلى أنّ اللّذّات والآلام الناتجة عن فعلٍ ما تختلف في الظروف المتعدّدة، مضافًا إلى أنّه لا يمكن الاطمئنان إلى أنّنا التفتنا إلى جميع آثار العمل المعيّن.

٥- ذهب بعض أتباع مذهب اللّذّة إلى عدم تساوي جميع أنواع اللّذّة فيما بينها من حيث القيمة، فاعتبروا أنّ اللّذّات الروحيّة، كالطمأنينة وهدوء البال، أعلى وأرقى من اللذائذ الجسميّة والشهوانيّة.

٦- يتنافى القول بأفضليّة بعض اللذات على بعض، مع مذهب اللّذّة الذي يعتبر أنّ لنفس اللّذّة قيمة ذاتيّة.

٧- اعتبر الزهّاد انطلاقًا من كون الطمأنينة وراحة البال المبدأ الأساس لديهم، أنّ اللذائذ الدنيويّة والمادّيّة تعدّ مانعًا من تحقيق هذا الأصل، وقد اعتبروا - تاليًا - أنّ طلب الدنيا أمرٌ منافٍ للقيم. أمّا التنزه عنها فأمرٌ قيميٌّ حسن.

٨- انطلاقًا من أنّ هؤلاء الزهّاد سطّروا بعض التوصيات والتعليمات التي يجب إجراؤها في هذا العالم بالاستفادة من الإمكانات الدنيويّة توصّلًا إلى تحصيل الطمأنينة وراحة البال، فلا بدّ حينذاك - منطقيًّا - من أن يقولوا بنوع قيمةٍ لهذه الدنيا، ولا بد لهم أيضًا من تقبّل قيمة الاستفادة من إمكاناتها.

٩- استلهم نيتشه من نظريّة الصراع للبقاء وانتخاب الأصلح الداروينيّة أنّ دوام الحياة الإنسانيّة وعلوّها، يكمن في تحقيق الغلبة على الآخرين، وبما أنّ ذلك لا يتحقّق إلا بالقدرة والقوّة، فإنّه اعتبر القدرة أمرًا يتمتّع بقيمةٍ ذاتيّةٍ.

١٠- لا يمكن لمطلوبيّة القدرة الطبيعيّة ولا لضرورتها بوصفها شرطًا للبقاء أن يثبتا القيمة الذاتيّة للقدرة.

١١- هناك مجالٌ للمحافظة على الحياة، بل للاستفادة الأكثر منها، عبر التعاون مع الآخرين. وعليه، فلا يبقى أصل الصراع للبقاء محكّمًا على الإنسان وحياته، كما أنّ هذا الأصل ليس حاكمًا على جميع أنواع الكائنات الحيّة الأخرى.

١٢- إنّ وجهة نظر نيتشه تغفل الفضائل الإنسانيّة وحقوق الآخرين ومصالحهم، مضافًا إلى أنّها تضفي المشروعيّة على الأنظمة الاستبداديّة.

١٣- بالالتفات إلى أنّ القيمة الذاتيّة تكمن في التوافق مع الطبيعة الإنسانيّة، وإلى أنّ الأساس في الإنسان هو الروح، عمد مذهب التناغم العقلاني إلى البحث في الأبعاد الوجوديّة للإنسان معتبرًا - بالتأكيد على التعقّل - أنّ السعادة تتجلّى في التناغم بين جميع أبعاد الإنسان في ظلّ حاكميّة العقل، وهو ما يتحقّق من خلال التحلّي بالفضائل.

١٤- بناءً على مبدأ أرسطو الذهبي، فإنّ الفضيلة تكمن دائمًا في الوسطيّة بين الإفراط والتفريط.

١٥- ابتنى هذا المذهب الأخلاقي على أسسٍ مقبولة تبحث في ضمن أبحاث معرفة الإنسان. لكنّه لا يمكن الركون والاطمئنان إلى تحديد جميع أبعاد الإنسان، أو إلى تعيين الخاصّيّة الأساسيّة للإنسان، فضلًا عن الكيفيّة المعيّنة التي تؤمّن تناغم أبعاده الوجوديّة. وعدم إمكان الركون إلى ذلك كلّه، يعدّ من المشاكل التي تواجه هذا المذهب الأخلاقي.

١٦- ذهب أتباع مذهب التعاطف إلى أنّ الأفعال القابلة للتقييم الأخلاقي تنحصر بالأفعال الاجتماعيّة، وإلى أنّ معيار القيمة هو الآثريّة.

١٧- بعد كون المجال الأخلاقي أشمل وأوسع من العلاقات الاجتماعيّة، فإنّ العواطف إنّما هي إحدى الحاجات الإنسانيّة، وترجيحها

على البقيّة يحتاج إلى دليل مبرّر. وكذا، فإنّه من غير الواضح في مذهب التعاطف مقدار ما تساهم نتائج الأفعال وآثارها من دورٍ في تحديد قيمة تلك الأفعال، ومن غير الواضح أيضًا السبب في عدم إمكانيّة الجمع بين الآثريّة والإيثاريّة.

١٨- اعتبر النفعيّون أن للمنفعة العامّة قيمة ذاتيّة، وبقبولهم للتلازم بين الآثريّة والإيثاريّة صارت الجميعيّة مبنى مذهبهم الأخلاقي.

١٩- يواجه النفعيّون مشكلةً في تشخيص المنفعة العليا في موارد التزاحم، وذلك بعد أن طرحوا عدّة معايير يقع بعضها في عرض بعض لحساب المنفعة.

٢٠- في مقام إثباتهم للتلازم بين الآثريّة والإيثاريّة، ألفت النفعيّون أحيانًا إلى أنّ تلبية العواطف وإرضائها، من المنافع الفرديّة التي من خلال تأمينها وتحصيلها يصل النفع إلى الآخرين؛ هذا، ولكنّ الأشخاص المبتلين بالساديّة يفضّلون أذى الآخرين أكثر من تنفيعهم. ومن جهة أخرى، فإنّ العواطف وحدَها تشكل بعدًا من الوجود الإنساني، ومن الممكن أن يكون الفعل الذي يجرح العواطف ويلحق الضرر بالآخرين في نفع الفرد من حيث المجموع.

٢١- الدليل الآخر الذي استدلّ به النفعيّون لإثبات التلازم بين الآثريّة والإيثاريّة هو أنّ منافع جميع الأفراد متعلّق بعضها ببعض، حالها في ذلك حال أعضاء الشركات التعاونيّة. لكنّه من غير الممكن إثبات تعلّق جميع منافع الأفراد بعضها ببعض، بل يمكن ذكر جملة من الموارد التي تنقض دعوى كهذه.

الأسئلة

١- ما هي الواقعيّة القابلة للإثبات؟
٢- بيّن مذهب اللّذّة الفرديّة وناقشه.
٣- بيّن مغالطة القيمة الطبيعيّة والذاتيّة في مذهب اللّذّة.
٤- ما المشكلات التي يواجهها احتساب اللّذّة؟
٥- كيف يتنافى القول بأفضلية اللذة الروحية مع القول بالقيمة الذاتية للّذة؟
٦- ما هو معيار القيمة الأخلاقيّة عند الزهّاد، ولماذا أوصَوا بالتنزّه عن الدنيا؟
٧- لماذا لو اعتمدنا المنطق لا يمكن للزهّاد أن ينفوا بشكلٍ كلّيّ ومطلق قيمة الدنيا؟
٨- قرّر دليل نيتشه على أنّ للقدرة قيمةً ذاتيّةً، ثمّ انقده.
٩- بيّن ملاك القيمة عند مذهب التناغم العقلاني.
١٠- بيّن قاعدة أرسطو الذهبيّة، ووضّح من خلال مثالٍ كيف يمكن الاستفادة من هذه القاعدة.
١١- اذكر النقاط الإيجابيّة والسلبيّة لمذهب التناغم العقلاني.
١٢- بيّن ملاك القيمة من وجهة نظر أصحاب نزعة التعاطف، وناقشه.
١٣- ما هو ملاك القيمة عند النفعيّين؟ وما المشكلة التي يواجهونها في مجال احتساب المنفعة؟
١٤- بيّن وجهة نظر النفعيّين فيما يخصّ العلاقة بين الآثريّة والإيثاريّة.
١٥- اذكر دليلي النفعيّين على التلازم بين الآثريّة والإيثاريّة، وناقشهما.
١٦- ما الذي يمكن أن يترتّب من آثار ونتائج تربويّة على كلٍّ من المذاهب الأخلاقيّة التي مرّ توضيحها في هذا الدرس.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد تقي مصباح اليزدي، **نقد وبررسى مكاتب اخلاقى**، إعداد وتحقيق أحمد حسين شريفي، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى رحمه الله، قم، ١٣٨٤، الصفحات ١٠٥ إلى ٣٢٤.
- اكبر حسينى قلعه بهمن، **واقعگرايى اخلاقى در نيمه دوم قرن بيستم**، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى رحمه الله، قم، ١٣٨٣.

ملحق: الواقعيّة غير القابلة للإثبات

قلنا - في الدرس الثالث -: إنّ القيمة واللزوم الأخلاقيّين أمران واقعيّان عينيّان عند الواقعيّين. فبناءً على الواقعيّة، تكون القضايا القيميّة قضايا تعكس الواقع وتحكيه؛ أي: إنّها تتناول واقعيّةً مستقلّةً عن الأوامر، الميول الفرديّة وإرادة الجماعة. وقد ذهب بعض الواقعيّين إلى أنّ الواقعيّة الأخلاقيّة نوعٌ خاصٌّ من الواقعيّات التي لا تكون ذات صلةٍ أو ارتباطٍ مع الواقعيّات الأخرى. وبناءً عليه، فإنّه لن يكون من المتاح أن نقدّم أيّ توضيحٍ عن معيار الأخلاق الواقعي؛ لأنّه سيلزم من كلّ توضيح نقدّمه إرجاع هذه الواقعيّة الأخلاقيّة إلى الواقعيّات الأخرى وهو ما اعتبره هؤلاء غير قابلٍ للقبول. مضافًا إلى أنّه - بناءً على وجهة النظر هذه - لا يمكننا أن نقف على القيمة الأخلاقيّة لأيّ شيءٍ بمجرّد الاستناد إلى معارفنا وعلومنا التي نملكها عن سائر الواقعيّات. **بعبارةٍ أخرى**: لا وجود لأيّ ارتباطٍ منطقيٍّ بين القيمة وسائر الواقعيّات.

وعليه، فلا تخلو القضايا الأخلاقيّة من أن تكون بَدَهيّة أو مستنتجة من قضايا أخلاقيّة أخرى. نعم، يمكن في حالة استنتاج القضيّة الأخلاقيّة من قضيّة أخلاقيّة أخرى الاستفادة من قضايا تحكي الواقع، لكن من دون الاستفادة من القضايا الأخلاقيّة، لا يمكن إثبات أيٍّ من القضايا الأخلاقيّة مطلقًا. هذا الرأي والاتّجاه نسمّيه بالواقعيّة غير القابلة للإثبات.

أمّا النوع الآخر من الواقعيّة والأكثر تـداولًا، فيرى أنّ الواقعيّة الأخلاقية ترتبط بالواقعيّات الأخرى؛ بنحو يمكن توضيحها من خلال تلك الواقعيّات الأخرى. ومن هنا، كان من الممكن أن نثبت القضايا الأخلاقيّة - في النهاية - على أساس القضايا الأخرى الحاكية عن الواقع، ولا يعود هناك ضرورة تحتّم علينا أن نقبل أيًّا من القضايا الأخلاقيّة على نحو أنّها قضية بَدَهيّة. نسمّي هذا النوع من الواقعيّة بالواقعيّة القابلة للإثبات.

وقد عمدنا في هذا الدرس رعايةً للاختصار إلى عرض ومناقشة أهمّ الاتّجاهات والمذاهب الواقعيّة القابلة للإثبات، وفي هذا الملحق سنستعرض ونناقش نوعين من أنواع الواقعيّة غير القابلة للإثبات.

١. مذهب كانط في الأخلاق

ذهب كانط (١٧٢٤-١٨٠٤ م) إلى أنّ النشاطات العقليّة تنقسم إلى قسمين:

أحدها: إدراك الواقعيّات الطبيعيّة، والعقل بهذا الاعتبار عند كانط يسمّى بـ «العقل النظري».

والثاني: هو الإدراك الذي يكون مقدّمةً للعمل أو أنّ العمل يكون من نتائج هكذا نوعٍ من الفهم، وقد أطلق على العقل بهذا الاعتبار اسم «العقل العملي».

وقد أكّد كانط على أنّ طريقة تشكيل المعرفة في كلّ من هذين القسمين تختلف عن الآخر فلا ينبغي الخلط بين هذين النوعين من المعرفة؛ لأن المعارف المرتبطة بالعقل النظري تابعة للزمان والمكان ولمقولات الفاهمة، بعكس المعارف المرتبطة بالعقل العملي فإنّها غير تابعةٍ لجميع تلك الأمـور. وعليه، ذهب كانط إلى أنّ القضايا المرتبطة بالعقل النظري لا يمكن لها إلّا أن تنتج قضايا نظريّة أخرى. ووفقًا لتقسيم كانط المتقدّم، فإنّ المعارف الأخلاقيّة التي تعدّ معرفةً للواقعيّات الناظرة إلى العمل ولا تكون مؤطّرةً بالزمان والمكان، فإنّها من المعارف المرتبطة بالعقل العملي. من هنا، وبناءً على مبناه في نظرية المعرفة، فإنّ استنتاج «اللزوم» من «الوجود» أمرٌ غير ممكن؛ أي: إنّ الأحكام الأخلاقيّة لا يمكن إثباتها من خلال الاستناد إلى القضايا العاكسة للواقع التي لا يكون أيٌّ منها أخلاقيًّا. فلم يعد لكانط من مناص إلّا أن يقبل بالواقعيّة غير القابلة للإثبات؛ لأنّه يرى أنّ كيفيّة تكوّن المعرفة تختلف بين قسمي العقل وهما العقل النظري والعقل العملي.

يقبل كانط بأنّ لدينا مبدأً أخلاقيًّا بَدَهيًّا يمكن تحصيل بقيّة الأحكام الأخلاقيّة من خلال إرجاعها إليه. ويبيّن كانط هذا المبدأ البَدَهي الذي سمّاه بـ «الأمر المطلق» كالتالي: «قم بالفعل الذي يظهر منه أنّ بناءك في العمل بإرادتك هو أحد قوانين الطبيعة العامّة»[١]. ويشرح لنا كانط من خلال المثالين الآتيين كيف يمكننا تحصيل سائر الوظاف الأخلاقيّة من خلال الاستفادة من هذا المبدأ البَدَهي[٢]:

المثال الأول: لو فرضنا أنّك مررت بضائقةٍ ماليّة واضطررت إلى الاقتراض؛ لكنّك على علمٍ بأنك لن تستطيع إعادة المال لصاحبه، هذا والحال أنّك على علمٍ أيضًا بأنّك لن تُمنح هذا القرض دون أن تعد الدائن بأنّك ستعيد الأموال في الوقت المحدّد. وفي هذا المقام، هل يتلائم الوعد الكاذب مع الوظيفة الأخلاقيّة أم أنّه على خلافها؟ يقول كانط في هذا المجال يمكن تحديد الوظيفة على أساس «الأمر المطلق» دون أن نكون في حاجة لأيّ استدلالٍ آخر. ومُفاد «الأمر المطلق» هو أنّ عملًا معيّنًا يكون وظيفةً أخلاقيّةً في حالة ما إذا كان من المتاح أن نريده قانونًا عامًّا ومطلقًا ودون استثناء، كالقوانين الطبيعيّة العامّة والكلّيّة، وأمّا إذا لم نستطع أن نريده كذلك، فإنّه لن يكون وظيفةً أخلاقيّةً. فنحن لا نستطيع إرادة أنّه يمكن لجميع الناس وفي جميع الظروف إطلاق الوعود الكاذبة لحلّ المشاكل التي

---

(١) ايمانوئل كانت، **بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق**، ترجمة حميد عنايت وعلى قيصري، الصفحة ٦١. لقد قرر كانط «الأمر المطلق» بصور مختلفة، ورأى أنهما متلازمة فيما بينها (انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٢٧، ٦٠، ٦١، ٧٤، ٨١-٨٣ و٨٦-٩٠).

(٢) انظر: المصدر نفسه، الصفحات ٢٧-٢٩ و٦٢-٦٤.

تواجههم؛ وذلك لأنّه لو بادر الجميع واقعًا إلى إطلاق الوعودالكاذبة لحلّ مشاكلهم، فسنكون أمام واقعٍ لا يقبل فيه أيّ أحدٍ وعدًا من أيّ شخصٍ آخر، فلن يكون هناك أيّ وعد. وعليه، فإنّ نفس فرضنا التعميم لخلف الوعد ينقض نفسه. إذن، فوظيفتنا في هذا المورد أيضًا أن لا نطلق وعدًا كاذبا.

المثال الثاني: لنفرض شخصًا يمتلك قابليّاتٍ عاليةٍ يمكن له من خلال تنميتها وتطويرها أن يكون شخصًا مفيدًا ونافعًا في كثير من المجالات؛ لكنّه في الوقت الحالي يستغرق بالراحة والرخاء ولا يريد أن يضحّي بحبه للراحة من أجل المعاناة التي يمكن أن يتكبّدها في سياق تنمية مواهبه وقدراته. والسؤال هنا: هل هذا الفعل الذي أقدم عليه يوافق وظيفتَه الأخلاقيّة أم لا؟

بناءً على «الأمر المطلق» يجب أن نفرض صيرورة هذا الفعل قانونًا عامًّا بإرادتنا؛ أي: إنّنا نريد ألا ينمّيَ أيّ شخصٍ قابليّاته. وكما هو معلوم، إنّ القوانين الطبيعيّة مضافًا إلى أنّها تمتاز بالكلّيّة والاطّراد، فإنّها متناسقة فيما بينها. وهنا، هل يمكن أن يكون هذا القانون كلّيًّا ومتناسقًا ومتناسبًا مع بقيّة قوانين الطبيعة؟ ونحن نعلم - من حيث إنّنا عقلاء - أنّ تنمية قدراتنا أمرٌ مفيدٌ بالنسبة إلينا ويساعدنا في بلوغ أهدافنا. وعليه، فإنّنا نجنح بشكلٍ طبيعيٍّ إلى تنمية بعض قدراتنا لا أقلّ. بعد هذا ستكون عموميّة القانون المفروض غير متلائمةٍ مع جنوحنا الطبيعي؛ أي: إنّ إرادة تعميم التصرّف بتلك الطريقة المزبورة سيكون مناقضًا للإرادة الطبيعيّة للإنسان في موضوع تنمية

قدراته واستعداداته، فلا يمكن للإنسان إرادة أن يكون عدم تنمية الاستعدادات بصورة قانونٍ عامٍ.

وعليه، فإنّه بناءً على ما يراه كانط يكفينا في مقام تحديد ما إذا كان عملًا معيّنًا وظيفةً أخلاقيّةً، أو فرض إرادة أن يقدم جميع الناس على الإتيان بهذا العمل في جميع الظروف. وإذا ما كان هذا القانون العامّ ناقضًا لنفسه أو كانت إرادة هذا القانون مناقضةً لما تطلبه الطبيعة الإنسانيّة، فإنّ هذا العمل لن يكون موافقًا لوظيفتنا الأخلاقيّة، أمّا إذا لم يلزم أيّ من التناقضين المتقدّمين فإنّ العمل يكون حينها موافقًا للتكليف والوظيفة الأخلاقيّة[1].

برأي كانط، كما أنّ الأمر المطلق غير مقيّد بأيّ قيد، كذلك كلّ الوظائف الأخلاقيّة الناشئة منه فهي مطلقة أيضًا، وتكون ثابتةً لجميع الناس وفي جميع الموارد دون استثناء[2]. لكنّك إذا سألت كانط ما الدليل على صحّة «الأمر المطلق» فإجابته ستكون أنّ «الأمر المطلق» بنفسه حكمٌ بَدَهيٌّ للعقل العملي؛ هذا الحكم حكمٌ سابقٌ على أيّ نوعٍ من التجارب[3] وغير مستنتجٍ من أيٍّ من الواقعيّات الخارجيّة[4]؛ فالعقل العملي يدرك ببداهةٍ وبوضوحٍ تامٍّ أنّ القواعد الأخلاقيّة يجب أن تكون دائمًا وللجميع قابلةً للتطبيق.

---

(١) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.

(٢) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٣٨.

(٣) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٥٩.

(٤) انظر المصدر نفسه، الصفحات ٤٢ - ٤٥ و٦٧ - ٦٩.

ما تقدّم كان يعبّر عن رؤية كانط فيما يخصّ الوظائف الأخلاقيّة. لكنّ كانط يصرّح بأنّه لا بـدّ من توفّر شرطين لكي يكون العمل الاختياري حسنًا وذا قيمةٍ أخلاقيّةٍ:

الأول: أن يكون مطابقًا للوظيفة الأخلاقيّة.

والثاني: أن يُؤتى به بنيّة كونه وظيفةً أخلاقيّةً، وفي حال ما إذا فقد أحد هذين الشرطين فإنّ الفعل حينها لن يكون حسنًا باللحاظ الأخلاقي. وفي الواقع، إنّ القيمة الأخلاقيّة للفعل الاختياري تكمن في الإتيان بهذا الفعل من حيث إنّه وظيفةٌ أخلاقيّةٌ، لا بنيّةٍ أخرى أو بدافعٍ آخر؛ لكن يجب أن يكون الفعل مطابقًا للوظيفة الأخلاقيّة. وكما مرّ سابقًا، إنّه يكفي لمعرفة ما إذا كان الفعل مطابقًا للوظيفة الأخلاقيّة أو لا، الرجوعُ إلى «الأمر المطلق».

وعلى هذا، فإنّ جميع الأحكام الأخلاقيّة تستنتج عند كانط من خلال الرجوع إلى مبدأ أخلاقي(الأمر المطلق) يدركه العقل العملي بالبداهة.

المناقشة

تقوم الواقعيّة غير القابلة للإثبات في هذا المذهب الأخلاقي على التفكيك بين العقل العملي والنظري في مجال تكون المعرفة، وعلى بداهة «الأمر المطلق» وكون الأحكام الأخلاقيّة الأخرى تستنتج منه. وفي سياق هاتين المسألتين، يمكن - بعد الغضّ عن المناقشات

الجزئيّة التي يمكن طرحها حول بعض الأمثلة المذكورة - أن نذكر جملةً من النقاط الأساسيّة:

١- سيتبيّن معنا في الدرس السابع أنّ القيمة الأخلاقيّة مرتبطةٌ بالواقعيّات الأخرى. وعليه، سيكون من غير المقبول التفكيك بين العقل النظري والعقل العملي بحيث تكون المعارف الناظرة إلى العمل منفصلة تمامًا عن المعارف الناظرة إلى الواقعيّات الأخرى.

٢- بدهيّة الأمر المطلق دعوى بلا دليل. نعم، كون القواعد الأخلاقيّة عامّةً وكلّيّةً بنحو من الأنحاء، ويجب أن تكون في النهاية متناسقة فيما بينها، أمرٌ صحيح ومقبول؛ لكنّه لا بدّ من إثباته بالدليل.

٣- على الرغم من ضرورة أن تتحلّى الأحكام الأخلاقيّة بنوعٍ من الكلّيّة والتناسق، فإنّ صرف استطاعتنا إرادة تعميم تصرّفٍ من التصرّفات، لا يعدّ دليلًا كافيًا للقول بأنّ هذا التصرّف وظيفة أخلاقيّة؛ فإنّ قوانين المرور أو القواعد اللغويّة على الرغم من كونها ناظرةً إلى بعض الأفعال الاختياريّة ويمكن تطبيقها قانونًا عامًّا دون الوقوع في التناقض، لكنّها ليست أخلاقيّة. فمن الممكن تعميم كلٍّ من شرب الماء بالكوب أو بالإناء دون الوقوع بالتناقض، ومع هذا لا يكون أيٌّ منهما وظيفةً أخلاقيّةً. وعليه، فإنّه - انطلاقًا من أنّ كانط لا يقدِّم «الأمر المطلق» على أنّه يؤمّن الشروط اللازمة والكافية للقاعدة الأخلاقية - لا يمكن اعتبار «الأمر المطلق» معيارًا في تحديد القواعد الأخلاقيّة.

٤- بناءً على ما يذهب إليه كانط، ما هي الرغبات الإنسانيّة التي يجب جعلها في عداد الرغبات التي تقتضيها طبيعته، ولماذا يجب

تحييد كلّ ما يخالف هذه الرغبات الطبيعيّة؟ إذا ما قلنا بأنّ الرغبات التي تصبّ في كمال الإنسان الحقيقي هي الرغبات الطبيعيّة، وإذا ما قلنا بأنّ تأمين هذه الرغبات ورفعها من الوظائف الأخلاقيّة، فإنّه يجب علينا أن نقرّ بحاجتنا إلى الواقعيّات غير الأخلاقيّة، كالكمال الحقيقي للإنسان من أجل إثبات الأحكام الأخلاقيّة، وأنّ القيم الأخلاقيّة تعيّن على أساسها، وهو ما يخالف مبنى كانط القائل بعدم ارتباط الأخلاق ببقيّة الواقعيّات.

٥- لم يبيّن لنا مذهب كانط طريق حلّ التزاحم وتعيين الوظيفة في موارد تزاحم الوظائف الأخلاقيّة. فلو فرضنا أنّنا وعدنا شخصًا بعدم إفشاء سرّه؛ لكنّنا وقعنا في ظروف فرضت علينا الوقوع في الكذب في ما لو أردنا الالتزام بوعدنا السابق. وفقًا لمذهب كانط، فإنّه يجب علينا الوفاء ويجب علينا التنزّه والترفّع عن الوقوع في الكذب من جهةٍ أخرى، لكنّه من غير الواضح عمليًّا أيّ عملٍ علينا أن نؤدّيَه. نعم، إنّ ترجيح أيٍّ من الحكمين يقتضي رفع اليد عن عموميّة الحكم الآخر، وفي هذه الحالة، فإنّ ذلك سوف يعني أنّ هذا الحكم الأخير سيكون غير معتبرٍ من أصل؛ لأنّ الأحكام الأخلاقيّة - بناءً على الأمر المطلق - يجب أن تكون مطلقةً غير قابلة للاستثناء.

٢. مذهب الحدسيّين[١]

يعتقد أتباع هذا المذهب أنّ بعض المفاهيم والقضايا الأخلاقيّة لا أقل هي أمور حدسيّة (بَدَهيّة)، وقالوا بأنّها تحصل بلا واسطة، أي: إنّها تفهم من دون إرجاعها إلى مفاهيم أو قضايا أخـرى. وقد اختلف الحدسيّون في أنّه أيٌّ من المفاهيم والقضايا الأخلاقيّة تُدرك بشكلٍ حدسيٍّ؛ لكنّ عامّتهم قائلون بالواقعيّة غير القابلة للإثبات، وقد استنتجوا من بداهة بعض المفاهيم الأخلاقيّة عدم إمكان إثبات القضايا الأخلاقيّة من خلال مجرّد الاعتماد على القضايا الأخرى الحاكية عن الواقع.

ونشير في هذه المناسبة إلى استدلال مور (١٨٧٣-١٩٥٨ م) المشهور على بداهة وعدم إمكان تعريف مفهوم الحسن، وسنشير أيضًا إلى السبب - كما يرى مور - في عدم إمكانيّة إثبات القضايا الأخلاقيّة.

---

(١) شهودكرايي، «intuitionism»، والشهود هنا بمعنى الإدراك البدهي الذي لا يحتاج إلى تصورٍ وتصديق آخر كما صرّح به الماتن في كتابه: **بنياد أخلاق**، الصفحة ١٥٠ (انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهش امام خميني (ر هـ) ط. ٧، صيف ١٣٩٠ هـ.ش) وقد اعتبر هذا اصطلاحًا مقابل اصطلاح الشهود الذي يستخدم بمعنى العلم الحضوري، الصفحة ١٦٦ من نفس الكتاب. (المترجم)

استدلال السؤال المفتوح[1]

اعتبر مور أنّ مفهومي الحسن والقبح من المفاهيم الحدسيّة التي تعرف على أساسها باقي المفاهيم الأخلاقيّة. وقد استدلّ في مقام إثباته لبَدَهيّة وحدسيّة مفهومي الحسن والقبح باستدلال اشتهر بدليل السؤال المفتوح. وبيان دليله كالتالي:

لو كان من الممكن أن نعرِّف الحُسن بأيّ وصف آخر كوصف «ألف»، فإنّه من الممكن القول حينها بأنّ كل شيء يتصف بوصف «ألـف» فإنه يتصف بالحُسن أيضًا. وكما نعرف، فـإنّ التعاريف طوطولوجيّة[2]، والسؤال عنها لا محلّ له أصلًا. لكنّنا نجد أنّ السؤال عن أنّه: «هل كلّ ما يتّصف بـ «ألف» حسنٌ؟» سؤالٌ في محلّه. مثلًا، لو فرضنا أنّ «ألف» هي السعادة أو اللّذّة، فإنّه يمكننا أن نسأل هل ما كان مؤمّنًا للسعادة أو للّذة فإنّه سيكون حسنًا؟ وعليه، فلا وجود لأيّ مفهومٍ يمكن لنا أن نعتبره معرِّفًا لـ «الحُسن»، وفي النتيجة فإنّ «الحسن» غير قابلٍ للتعريف.

المناقشة

١- السؤال عن تعريف أمرٍ من الأمـور بالنسبة إلى شخصٍ جاهل بالتعريف سؤالٌ في محلّه.

---

(١) Open question.

(٢) **همانگویی**، Tautology، الظاهر أن مراده الطوطولوجيا المنطقية لا اللغوية، وظاهر مراده أنه يريد القول إنّ التعاريف قضايا تحليليّة. (المترجم)

٢- لقد استتنج مور أنّ الحسن لا يمكن أن نجد له معادلًا من خلال ذكره لبعض الأمثلة كاللّذّة والسعادة. وهذا الاستدلال من نوع الاستقراء الناقص، وهو استدلال غير معتبرٍ.

٣- مفهوم «الحسن» من المفاهيم الفلسفيّة التي يكفي في تعريفها الإشارة إلى منشأ انتزاعها أو يُكتفى بذكر لوازمها.

٤- من يقبل بأنّ السؤال عن التعاريف سؤال في غير محلّه، يجب عليه أن يقبل أيضًا بأنّ السؤال عن الأحكام البَدَهيّة في غير محلّه. وعليه، فإنّنا إذا قبلنا بدعوى مور من أنّ السؤال عن حسن أيّ شيءٍ سؤالٌ معتدٌّ به وفي محلّه، يمكن لنا أن نستنتج أنّ كلّ حكم أخلاقيٍّ يتضمّن مفهوم «الحسن» ليس حكمًا بدهيًّا، وهذا ما ينافي بوضوح تلك الدعوى التي يريد مور إثباتها.

عدم إمكانيّة إثبات القضايا الأخلاقيّة

يتلخّص دليل الحدسيّين على عدم إمكانيّة إثبات القضايا الأخلاقيّة بالتالي: إذا ما أردنا إثبات حسن فعلٍ من الأفعال من خلال بعض المقدّمات، فإنّه يجب علينا أن نلاحظ خاصّيّة معيّنة في ذلك الفعل، فنقول بأنّ هذا الفعل - لأنّه يمتلك هذه الخاصّيّة - فإنّه فعلٌ حسنٌ. من باب المثال، يجب علينا أن نقول بأنّ هذا الفعل لذيذ، وكلّ فعلٍ لذيذ حسنٌ، فهذا الفعل - تاليًا - حسنٌ. وإذا ما ثبت أنّ «الحسن» لا يمكن إرجاعه إلى «اللّذّة»، فإنّ هذا الاستدلال لن يكون صحيحًا. وإذا ما ثبت أنّ الحسن لا يمكن إرجاعه إلى أيٍّ من المفاهيم الأخرى، فإنّه

لن يكون بمقدورنا إثبات حسن أيٍّ من الأفعال، إلّا إذا استنتجنا ذلك من خلال حسن فعلٍ آخر، فنقول - مثلًا -: هذا الفعل عدلٌ، والعدل حسنٌ، فهذا الفعل حسنٌ. وعليه، لا يمكن إثبات قضيّةٍ أخلاقيةٍ من خلال مجرّد الاستناد إلى القضايا التي لا تكون من سنخ القضايا الأخلاقيّة.

المناقشة

١- لا يمكن استنتاج عدم إمكانيّة إثبات القضاية المتضمّنة للـ «الحسن» من خلال عدم إمكان تعريف مفهوم «الحسن»؛ لأنّه من الممكن أن يكون المفهوم الذي يعدّ واسطةً في إثبات حسن فعلٍ من الأفعال علةً لثبوت حسن ذلك الفعل الحسن، لا أنّه تعريفٌ لـ «الحسن». مثلًا، يمكن لنا القول بأنّ هذا الفعل المعيّن يوجب الكمال بالنسبة إلينا، وعلى الرغم من كون مفهوم «الحسن» مفهومًا بَدَهيًّا لا يحتاج إلى توضيح وتبيين، فإنّ كلّ فعلٍ يوجب الكمال لنا - بسبب هذا الإيجاب - يكون فعلًا حسنًا. وعليه، فإنّ هذا الفعل المعيّن فعلٌ حسنٌ.

٢- مجرّد عدم إمكان إثبات قضيّةٍ من القضايا لا يمكن اعتباره دليلًا كافيًا لإثبات بداهتها.



الدرس السابع:

إثبات الواقعيّة الأخلاقيّة

يُتوقّع من الطالب بعد مطالعة هذا الدرس:

١- التمكّن من إثبات الواقعيّة على أساس المباني التي تعلّمها سابقًا.
٢- الدفاع عن الواقعية الأخلاقية.



﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢١٦.



المقدّمة

تعرّفنا في الدرسين السابقين على جملة من المذاهب والاتّجاهات الأخلاقيّة، ووقفنا على نقاط قوّتها وضعفها. أمّا الآن، فنريد أن نتبيّن أيّ المذاهب منها هو المذهب الصحيح. ولتعيين المذهب الأخلاقي الذي يمكن أن يكون محلّ قبولنا نمرّ على أهمّ الأبحاث التي مرت سابقًا:

مرّ أنّ علم الأخلاق يبحث في قيمة ولزوم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة، ليمكن من خلال ذلك الوصول إلى الحياة المطلوبة. القيمة بمعنى المطلوبيّة، والقضايا الأخلاقيّة من نوع القضايا القيميّة، أي: إنّها تعبّر عن الوضع المطلوب. الحياة المطلوبة ذات قيمة ذاتيّة في الأخلاق. أمّا الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة فقيمتها غيريّة. ويجب علينا هنا تشخيص ما هي الحياة المطلوبة وأنّه بأيّ معيارٍ يمكن تحديد مطلوبيّة بعض الأفعال وبعض الصفات في الأخلاق.

وقد مرّ أنّ «المطلوب» يأتي أحيانًا بمعنى «المرغوب» وأحيانًا بمعنى «المناسب طلبُه». والمعنى الأول تابع للأوامر، أو الذوق الشخصي، أو إرادة الجماعة. وأما الثاني فأمرٌ عينيٌّ مستقلٌّ عنها. ومصطلح «الوجوب» يكون أحيانًا من نوع اللزوم الناتج من الأوامر، وأحيانًا من نوع اللزوم الناتج من التعاقد وأخرى من نوع اللزوم أو الوجوب بالقياس. اللزوم الأمري واللزوم العقدي تابعان لإرادة الجماعة، أمّا اللزوم بالقياس فمستقلٌّ عنها وهو ـ بالمعنى الذي قدّمناه - أمرٌ عينيٌّ. وهنا يطرح السؤال الذي ينصبّ حول ما إذا كان اللزوم والقيمة الأخلاقيّان مستقلّين عن الأوامر والذوق الشخصي وإرادة الجماعة، ولهما واقعيّة عينيّة أم لا؟ **بعبارة أخرى:** هل نظريّة الواقعيّة في الأخلاق هي الصحيحة أم نظرية اللا واقعيّة الأخلاقيّة؟

وقد تعرفنا في الدروس السابقة على كلٍّ من هاتين النظريّتين وعلى المذاهب المختلفة التي تنضوي تحت كلّ منهما، كما تعرّضنا لجملة من المسائل الأخرى في خضمّ بحثنا لهذه المذاهب من قبيل كيفيّة تعيين قيمة عمل معيّن والعلقة القائمة بين الإيثاريّة وبين الآثريّة[1]. أمّا الآن، فسنتعرّض لبيان ما يراه المذهب الأخلاقي للإسلام في هذه المسائل التي تقدّمت وذلك بالاستناد إلى ما تعلّمناه سابقًا من المباحث الأساسيّة. وسنسعى في البداية للبحث عن الأجوبة الصحيحة - بالاستعانة بالمنهج العقلي - على أساس ما أثبتناه فيما

---

(١) ويسمّى هذا الاتّجاه بالأنانيّة الأخلاقيّة والأثرة الأخلاقيّة. (المترجم)

مضى، ثمّ نؤيّد ذلك بالمنهج النقلي من خلال الرجوع إلى النصوص الإسلاميّة الأصيلة - القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام -.

والمسألة الأولى التي يجب أن نتقدّم بإجابة لها هي قضيّة أنّ رؤية الواقعيّة في الأخلاق هي الصحيحة أم رؤية اللا واقعيّة؟ وبعد ذلك تصل النوبة إلى تحديد معيار القيمة الأخلاقيّة، ونجيب عن أسئلةٍ فرعيةٍ أخرى حينما ينفتح لنا باب الحديث والبحث في كيفيّة تقييم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة في الأخلاق.

وعلى هذا الترتيب سوف نتعرّض في هذا الدرس للمسألة الأولى، وسنبيّن أنّ الصحيح هو مذهب الواقعيّة الأخلاقيّة. وفي الدرس التالي سوف نتحدّث عن معيار القيمة الأخلاقيّة، أمّا الدرسان الأخيران فسيختصّان بتقييم الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة.

المطلوبيّة من وجهة نظر الواقعيّين واللا واقعيّين

في الدرس الثالث، تعرّفنا على معنيَين من معاني «المطلوبيّة» ضمن مثالٍ واحد. وقد رأينا أنّ الطفل المريض من الممكن أن يميل إلى تناول الغذاء الذي يلحق بصحّته الضرر فيكون الدواء مطلوبًا له من هذه الجهة، لكنّ الطبيب وبملاحظة صحة الطفل يرى أنّ هذا الغذاء غير مطلوبٍ له. وفي الواقع، إنّ سلامة الطفل مطلوبةٌ له، كما أنّ لذّة ذلك الطعام مطلوبة له، فهو أيضًا لا يريد أن يمرض، وهو قطعًا لا يريد ذلك الغذاء من حيث إنّه يزيد في مرضه؛ لكنّه يريد هذا الغذاء ويطلبه لأنّه غير ملتفت إلى صحّته أو لعدم علمه بأنّ هذا الطعام

يزيد في مرضه، أو لأنّه لا يقوى على الصمود أمام رغبته الأوّليّة وما شاكل ذلك من الأسباب. وفي الحقيقة، إنّ جميع الأمور الاختياريّة هي من هذا القبيل؛ أي: يمكن أن يكون الفعل قد وقع لأنّه كان مطلوبًا؛ بمعنى: أنّ تأدية الأمور الاختياريّة والقيام بها يكون ممّا يطلب؛ لكن حينما يكون فعلٌ ما مطلوبًا بمعنى أنّه مرغوب أو من شأنه أن يكون مرغوبا فيه، فإنّه يكون كذلك حينما يتناسب في المجموع مع مقصدنا الأساسي.

تتفاوت مطلوبيّة وقوع فعلٍ من الأفعال بمعنى كونه ممّا يطلب باعتبار الشخص الذي طلبه؛ فمن الممكن أن يكون الفعل مقتضى ذوق نفس الشخص؛ أي: إنّ الذوق الشخصي أوجب أن يطلب هذا الفعل؛ ومن الممكن أن يطلبه منه شخصٌ آخر؛ أي: إنّ الفعل هو مطلوب شخصٍ آخر منه، وأصدر له أمرًا أو توصيةً به؛ ومن الممكن أن يكون الفعل مطلوبًا للجماعة؛ أي: إنّ الجماعة طلبت هذا الفعل. وفي جميع هذه الموارد، يكون المطلوب بمعنى ذلك الشيء الذي يطلبه فعلًا شخصٌ أو جماعةٌ مع غضّ النظر عن السبب أو العلّة في ذلك. هذه هي نفس المطلوبيّة التابعة للأوامر أو الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة، التي لا واقعية عينيّة لها.

وينظر اللا واقعيّون إلى قيمة الأمور الاختياريّة في الأخلاق بهذا المنظار. وكما رأينا، إنّ الأمريّين والتوجيهيّين اعتبروا أنّ الأمر أو التوجيه هما معيار المطلوبيّة، أمّا ما كان وراء ذلك، فلا يرَون له أيّة قيمة أخلاقيّة. وكذا الانفعاليّون في الذوق الشخصي والجماعانيّون في

إرادة الجماعة والتعاقديّون في توافق الجماعة، حيث اعتبروا أنّ هذه الامور هي معيار القيمة، ولم يجد أيٌّ من مذاهب اللا واقعية مطلوبًا في الأخلاق وراء الأمور غير العينيّة.

لكنّا، ومع غضّ النظر عن مطلوبيّة هذه الأمور الأخلاقيّة الفعليّة بالنسبة إلى شخصٍ أو جماعةٍ، إذا قسنا مطلوبيّة هذه الأمور الاختيارية إلى مطلوبٍ لذاته، فإنّ قيمتها ومطلوبيّتها ستكون واقعيّةً.

الواقعيّون ينظرون إلى الأمور الاختياريّة في الأخلاق من هذه الجهة. وكما رأينا، إنّه في مذهب اللذة - مثلًا - تعدُّ اللّذّة هي المطلوب الأصلي، وهي مطلوبة بمقتضى الطبيعة، وكلُّ أمرٍ اختياري في الأخلاق يعتبرُ مطلوبًا إذا ما كان موجبًا للّذة. وعلى هذا الترتيب، اعتبر مذهب الزهد أنّ المطلوب الأصلي هو راحة البال والطمأنينة، ومذهب القدرة اعتبر أنّه القدرة؛ كما أنّ مذهب التناغم العقلاني اعتبر أنّ المطلوب الأصلي هو الحياة المتلائمة مع الطبيعة في ظلّ حاكميّة العقل؛ والعاطفيّون اعتبروا أنّه الإيثاريّة؛ والنفعيّون ذهبوا إلى أنّه مجموع المنفعة الحاصلة.

وعليه، فإذا ما أردنا أن نعرف إذا ما كان للقيمة الأخلاقيّة واقعية عينيّة، فإنّه يجب علينا أن ننظر فيما إذا كانت مطلوبيّة الأمور الاختياريّة في الأخلاق مرتبطة بفعليّة مطلوبيّتها للفرد أو للجماعة، أو مرتبطة بأنّها تُحقّق مطلوبًا أساسيًّا وطبيعيًّا. ولكي يتّضح هذا الأمر نبحث في علاقة الأمور المطلوبة، لنرى هل للمطلوبيّة منشأٌ معيّنٌ أم لا؟

العلاقة الطوليّة والعرضيّة للأمور المطلوبة

من الواضح أنّ لدينا جملةً مختلفة من الأمور المطلوبة. ومن جملتها - مثلًا -: الارتواء والتخلّص من آلام الجوع، والتمتّع بالصحّة عند الابتلاء بالمرض، وتأمين الحاجات الماليّة، ومعرفة الأمور المجهولة، وتأمين الجانب العاطفي، مضافًا إلى الأمل والهمّة المعنويّة العالية. وينشأ اختلاف مطلوباتنا ومراداتنا من أنّ الإنسان كائنٌ له شؤون وأبعاد وجوديّة مختلفة ومتعدّدة بحيث إنّ لكلّ واحدة منها حاجاتها الخاصّة التي يكون تأمينها مطلوبًا. فالإنسان يحتاج إلى النوم والأكل، وإلى العلم والمهارة أيضًا، وإلى القدرة وإرضاء العواطف، والإحساس بالأمن، والإحساس بالراحة، وإلى الروحيّة، وإلى كثيرٍ من الأمور الأخرى.

وبنسبة المطلوبات المختلفة بعضها إلى بعض، يمكن إدراك أنّ أغلب هذه الأمور المطلوبة يقع بعضها في عرض بعض؛ أي: إنّ كلّ واحدةٍ منها مطلوبةٌ بالاستقلال لا أنّها مطلوبة بسبب غيرها. من باب المثال، الإنسان الذي يكون في نفس الوقت متعبًا وعطشانًا وجائعًا، فإنّه يحتاج إلى النوم والماء والطعام، وجميع هذه الأمور مطلوبةٌ له. لكنّ ذلك ليس بنحو أنّه يريد النوم لأجل الماء أو لأجل الطعام، فإنّه ولو لم يكن جائعًا ولا عطشانًا، فسيكون النوم مطلوبًا له؛ فنوع العلاقة بين الأمور المطلوبة هو العلاقة العرْضية التي يكون فيها كلّ أمر مطلوبٌ بالاستقلال عن غيره.

العلاقة الطوليّة هي نوع العلاقة الآخر بين الأمور المطلوبة، ويكون ذلك حينما يكون بعضها مقدّمةً للبعض الآخر؛ مثلًا، الأكل والشبع، كلٌّ

منهما مطلوبٌ للجائع، لكنّ الأول مقدّمةٌ للثاني. وبالالتفات إلى أنّ الوصول إلى أيّ هدفٍ يكون بالإتيان بأفعال خاصّةٍ ومعيّنةٍ، ستكون هذه الأفعال الخاصّة مطلوبةً لنا أيضًا بتبع مطلوبيّة الأهداف؛ أي: إنّ مطلوبيّة الأفعال التي تؤدّي بنا إلى الأهداف ستكون في طول مطلوبيّة الأهداف.

وبعض الأهـداف تكون في طول أهـدافٍ أخـرى، أي: إنّ بعضها مقدمةٌ للبعض الآخر؛ فالشبع ـ مثلًا - مقدّمةٌ لرفع وتأمين الحاجات الأخرى الماديّة والمعنويّة، كـتأمين المعاش وتحصيل العلم والقدرة على القيام بالنشاطات الأخرى. حتى الأهداف الكلّيّة المطلوبة التي تقسّم أيضًا إلى مجالات مختلفة تقع في طول هدف أساسي؛ فللنّاس في حياتهم أهدافٌ شخصيّة، واقتصاديّة، واجتماعيّة، وثقافيّة، وسياسيّة وأمنيّة، لكنّ جميع هذه الأهداف اختيرت باعتبار أنّها تقع في طريق تأمين الحياة المطلوبة. **بعبارة أخرى:** إنّ الحياة المطلوبة ـ على الرغم من إمكانيّة أن نضع لكلّ مجموعةٍ من الأمور الاختيارية هدفًا - هي الأمر الذي يقع وراء جميع هذه الأهداف الكلّيّة، وهذه الحياة المطلوبة هي نفسها هدف علم الأخلاق. وعليه، فإنّ مجموع الأمور الاختياريّة في المجال الأخلاقي تخضع للتقييم من حيث إنّها تقع في طول هذا الهدف الأصلي، وتكون قيمة جميع هذه الأمور باللحاظ الأخلاقي من نوع القيمة الغيريّة، والقيمة التي تكون من نوع القيمة الذاتيّة إنّما هي قيمة الحياة المطلوبة. هذا، ويبقى أنّ ما نسمّيه الحياة المطلوبة كيف يكون مطلوبًا، وبماذا ترتبط مطلوبيّته في النهاية؟ للإجابة عن هذا السؤال سنسعى للبحث في منشأ كلّ الأمور المطلوبة.

حبّ الذات؛ منشأ المطلوبيّة

كما رأينا في بحث العلة الغائيّة من مباحث معرفة الله[1]، إنّ كلّ فعلٍ اختياري يحتاج بالإضافة إلى العلّة الفاعليّة وأحيانًا العلّة المادّيّة إلى علّة غائيّة؛ ذلك لأنّ الفعل الاختياري نوع فعلٍ يمكن للفاعل أن يريده ويفعله ويمكن له ألّا يريده ولا يفعله. وبناءً عليه، حينما يتحقّق فعل كهذا في الخارج يمكن لنا أن نسأل لماذا أراد الفاعل هذا الفعل وأقدم عليه؟ ويذكر الهدف المبتغى للفاعل من هذا الفعل في مقام الجواب عن هذا السؤال. على سبيل المثال، من الممكن أن يقدم شخصٌ على كتابة رسالةٍ إلى زميله، وكتابة هذه الرسالة تكون ليحيط رفيقه خُبرًا بأحواله. **بعبارة أخرى:** إنّ مطلوبيّة تسطير الرسالة معلولةٌ لمطلوبيّة هدف الفاعل من فعله، وهي في مثالنا السابق اطّلاع رفيقه عن أحواله وأخباره. هذا، وإرادة هذا الهدف تحتاج إلى علّة أيضًا، فيمكن أن نسأل أيضًا عن السبب الذي جعله يُخبِر صديقه عن أحواله؟ جواب هذا السؤال علّة غائية أخرى تقع في طول العلّة الغائيّة السابقة؛ مثلًا، يمكن أن يكون هدفه أن يستعين بصديقه لرفع المشكلة التي يمرّ بها.

وكما مرّ أيضًا في الأبحاث الفلسفيّة فإنّ كلّ ممكنٍ يحتاج إلى علّة. وعليه، فإلى الحدّ الذي يمكن للفاعل أن يريد شيئًا أو ألّا يريده، ستكون إرادة ذلك الشيء مفتقرةً إلى علّة نسمّيها العلّة الغائيّة. وفي جانبٍ آخر، تعدّ العلّة الغائيّة من العلل الحقيقيّة التي يستحيل وقوع التسلسل فيها. وعلى هذا، فإنّ العلل الغائيّة لا بدّ من أن تقف في

---

(١) انظر، عبد الرسول عبوديت ومجتبى مصباح، **معرفة الله** (الكتاب الثاني من سلسلة مباني الفكر الإسلامي)، الدرس الرابع.

نهاية أمرها عند حدٍّ معيّن. هذا الحدّ هو نوعٌ من الإرادة التي تكون ضروريّة للفاعل وغير قابلةٍ للتخلّف؛ لأنّه لو كانت تلك الإرادة ممكنة أيضًا بالنسبة للفاعل، فستكون وفق قانون العلّيّة في حاجة إلى علّة، وفي هذه الصورة سوف يقع التسلسل.

ممّا قدّمناه، يتّضح أنّ منشأ المطلوبيّة هو نوع إرادةٍ ضروريّةٍ للفاعل وغير قابلة للتخلّف، والفاعل المختار يمتلك نوعًا من هذا القبيل من الإرادة بالضرورة، ووفق ما تقتضيه طبيعته.

وقد تقدّم في أبحاث معرفة الله ومعرفة الإنسان أنّ الفلاسفة يشيرون إلى أنّ منشأ جميع المطلوبات هو حبّ الذات. وفي الحقيقة، إذا ما دقّقنا في ملاك حبّ شيء ما سوف نجده في إطارٍ من كونه أمرًا يلائمنا ويناسبنا، ولهذا فإنّا نحبّ بعض الأشياء في ظلّ ظروفٍ معيّنة فقط، باعتبار أنّها تناسبنا في ظلّ هذه الظروف ولا تناسبنا في ظروف أخرى. مثلًا، صداقتنا للبعض لسبب أنّنا نتلاءم وشخصيّاتهم، أو أنّا نحب ما يترتّب على هذه الصداقة من أنسٍ بهم وما شاكل ذلك. إنّ قوّة صداقاتنا وعداواتنا وضعفها اتّجاه الآخرين تابعان لمعرفتنا بمقدار مناسبتهم لنا وعدمها، ومن الطبيعي أن يكون كلّ شخصٍ متلائمًا مع نفسه، كما أنّ كلّ جسمٍ مساوٍ في الأبعاد لنفسه، أضف إلى ذلك أنّ كلّ شخصٍ يدرك بالعلم الحضوري ملاءمة نفسه لنفسه، ومن هنا كان كلّ شخص محبًّا لنفسه. وعلى هذا، فإنّ الميل إلى أيّ شيءٍ وطلبه يحصل في النهاية عن طريق الميل إلى الذات وحبها، كما أنّ العلم الحصولي بأيّ شيء يحصل فى النهاية من طريق العلم الحضوري بذات العالم.

وتاليًا، لا يمكن لأيّ شخص ألّا يحبّ نفسَه، حتى الشخص الذي يظنّ أنّه ينزعج من نفسه أو يكرهها. في الحقيقة، قد يتّصف الشخص ببعض المواصفات التي يعدّها غير متلائمة معه، ولا يريد أن يتّصف بها. ففي الواقع، هو يعدّ هذه الصفات منفصلة عن نفسه ومغايرة لها، ولا يحبّها، لا أنّه لا يحب نفسه. كذلك بالنسبة إلى الشخص الذي يكون في صدد الانتحار، فإنّه يريد أن يخلّص نفسه من الأمور غير الملائمة لها التي يواجهها. وهذا يكشف عن اهتمام منه بنفسه وحبّ لها، وإن لم يكن قد اختار لذلك طريقًا عقلائيًّا!

مطلوبيّة الكمال

إحدى نتائج حبّ الذات أنّنا نميل إلى الحصول على أمورٍ - خارجة عنّا - تلائم وجودنا، هذا فيما لو علمنا أنّ بإمكاننا تحصيلها. إنّ للإنسان - بشكل طبيعي - حاجاتٍ مختلفةً يدركها تباعًا، ويدرك أنّ تلبيتها ورفعها يزيد من مكتسباته ومن وجوده أيضًا. ويُصطلح في الفلسفة على الشيء الذي يلائم شيئًا ما بنحوٍ تزيد حيازته من وجود ذلك الشيء المفروض «كمالًا»[1]. وعليه، فإنّ الإنسان بعد أن يعلم أنّ بإمكانه الحيازة على كمالاتٍ إضافيّة، يحبّ هذه الكمالات أيضًا ويرغب فيها.

---

(١) يسمّى هذا الكمال بالكمال الثاني في مصطلح الفلاسفة، والكمال الأول باصطلاحهم يطلق على مقوّمات الماهيّة أو على الصورة النوعيّة. انظر: الملا صدرا، **الأسفار**، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٥؛ المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٣٦٩؛ ابن سينا، **النفس من كتاب الشفاء**، تحقيق حسن حسن زادة آملي، الصفحتان ٢١ و٢٢. ولمزيدٍ من الاطّلاع يمكن الرجوع إلى: مهدي عبد اللهي، **كمال نهايي انسان وراه تحصيل آن از ديدگاه فيلسوفان اسلامى**، الصفحات ٢٩ إلى ٥٦.

فمطلوبيّة الكمالات إذن من آثار حبّ الذات. **ببيانٍ آخر**: إنّ الإنسان بطبيعته طالبٌ للكمال كما مرّت الإشـارة إليه في مباحث معرفة الإنسان.

طبعًا، لا يقتضي كون الإنسان طالبًا للكمال أن تكون جميع أهداف الناس على أرض الواقع واحدةً؛ لأنّ كلّ شخصٍ يسعى وراء ما يراه كمالًا له، ومن الممكن طبعًا ألّا يكون كمال الإنسان الواقعي مطلوبًا له، فيطلب عوضًا عنه أمرًا لا يكون في الواقع كمالًا له. مثلًا، الشخص الذي لا يلتفت إلى حاجاته المعنويّة لن يطلب تلك الكمالات. وفي قبال ذلك، قد يظنّ أنّ اللّذائذ المادّيّة هي كماله، فستكون هذه اللّذائذ مطلوبة بالنسبة إليه. وبناءً عليه، فسيكون معنى مطلوبيّة الكمال بالنسبة لجميع البشر أنّ طلب الكمال - كحبّ الذات - مشتركٌ أيضًا بين جميع البشر، وهذا مع غضّ النظر عمّا يراه كلّ فرد كمالًا له.

تزاحم الكمالات المطلوبة

انطلاقًا من أنّ الإنسان مختارٌ يمكنه بإرادته أن يُقدم على عملٍ معيّن سيكون طلبه للكمال مقتضيًا لأن يريد ويُقدم على العمل الذي يعدّه موجِبًا لتحصيل كماله. مثلًا، لمّا كان يحبّ العلم والمعرفة، فإنّه سيحبّ التعلّم أيضًا، ولمّا كان يحبّ الدّعة والراحة، فإنّه سيميل إلى تأمين وسائلها.

ومن جهة أخرى، إنّ للإنسان شؤونًا ومراتب مختلفة يجنح إلى التكامل فيها كلّها. لكن، لمّا كان التكامل في كلّ شأن من الشؤون

والمراتب يتزاحم مع التكامل في سائر الشؤون والمراتب، فإنّه يتحتّم على الإنسان أن يختار بعضها ويترك البعض الآخر.

بشكل عامّ، ينشأ تزاحم المطلوبات من تنافي الأعمال التي يجب القيام بها لأجل تأمين تلك المطلوبات. مثلًا، يحتاج الجسد الإنساني في نموّه وبقائه سليمًا إلى التغذّي بالأطعمة السليمة والمختلفة، ويجب أن يختار منها في الأوقات المختلفة. وتدفع الحاجات العاطفيّة الإنسان لإقامة علاقات مع الآخرين بما يشمل أعضاء أسرته وأقربائه وجيرانه، بل الأقوام والشعوب الأخرى، وللتعامل معهم أيضًا. ولا يمكن له - طبعًا - أن يقوم بجميع ذلك في وقت واحد، فلا بدّ له أن يتخيّر بينها ويختار منها ما هو الأَولى فالأَولى. وفي مقام تحصيل العلوم والمهارات التي تعدّ من الحاجات المعنويّة للإنسان، نجد خيارات كثيرةٍ ومتعدّدةٍ، بحيث إنّه لا يمكن له أن يختارها جميعًا فلا بدّ له - تاليًا - من الاختيار منها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، إنّ مساعدة الآخرين قد تقع في تزاحمٍ مع تأمين بعض الحاجات الشخصيّة، فلا يمكن أن نعطي الآخرين المالٍ أو اللباس أو الطعام - مثلًا - في نفس الوقت الذي نبقيها في حوزتنا لنستفيد منها، فيجب أن نختار بين هذين الخيارين. وبين كمالات الإنسان الجسميّة والروحيّة يقع التزاحم أيضًا، فكما أنّ راحة الجسم مطلوبة، كذلك التعلّم مطلوب للإنسان، وبذل الجهد الذي يتوقّف عليه تحصيل العلم يزاحم الراحة فيجب اختيار أحدهما...

إمكانيّة الاختيار المعقول

كما قلنا، إن الإنسان طالبٌ للكمال، وفي النتيجة فإنّه حتى في موارد التزاحم يمكنه أن يختار أحد الخيارات الممكنة، التي يعتبر كلّ واحدٍ - من جهةٍ - كمالًا له. لكن، من الخصائص التي يتمتّع بها الإنسان أنّ بإمكانه عبر الاستفادة من قدرته العقليّة البحث والتمحيص في الخيارات المتاحة أمامه، التي عليه أن يختار من بينها، ليقدّم بعد ذلك الاختيار المعقول. ويكون اختياره معقولًا فيما لو رجّح في مورد التزاحم الأكثرَ مطلوبيّة واقعًا. لهذا، فإنّ المريض في حال ترجيحه لأكل الطعام اللذيذ الذي يضرّ بصحّته يكون قد أقدم على فعلٍ غير معقول، وكذا الحال فيما لو أقدم شخصٌ على بيع شيءٍ ذي ماليّةٍ مرتفعة بثمن بخس دون دليل معقول، أو فيما لو بذّر أمواله بدل أن يستثمرها في تجارة تدرّ عليه الأرباح الوافرة، أو فيما لو فضّل الراحة على طلب العلم واكتساب المهارات الضروريّة.

القيمة الذاتيّة والغيريّة في الأخلاق

بالالتفات إلى ما قلناه سابقًا يتبيّن للإنسان الطالب للكمال أنّه يستطيع أن ينتخب من بين مطلوباته المختلفة ما يتناسب مع كماله الحقيقي أو ما يتناسب أكثر مع كماله الحقيقي، ويستطيع أيضًا بأفعاله الاختياريّة أن يحوز على مراتب من كماله الوجودي. هنا بالضبط، يأتي دور علم الأخلاق ليبيّن لنا طريق الوصول إلى هذه الكمالات؛ أي: أن يظهر للإنسان كيف يختار من بين الخيارات المتاحة ما يكون معقولًا. وبناءً عليه، يقال عن الصفات والأفعال الإنسانيّة أنّها

ذات قيمةٍ أخلاقيّةٍ من تلك الحيثيّة التي تكون فيها هذه الصفات والأفعال متناسبة مع كمال الإنسان الحقيقي.

منه يتّضح أنّ كمال الإنسان هو المطلوب الأصلي في علم الأخلاق؛ الكمال الذي يحصل عبر تحصيل بعض الصفات وعبر القيام ببعض الأفعال الاختياريّة، وباعتبار ذلك نسمّيه «كمال الإنسان الاختياري». وعليه، فالقيمة الذاتيّة في الأخلاق عبارةٌ عن كمال الإنسان الاختياري، والقيمة الغيريّة تطلق على الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة من جهة مناسبتها للكمال الإنساني.

واقعيّة القيمة الذاتيّة في الأخلاق

تبيّن أنّ ما له قيمة ذاتيّة في الأخلاق هو كمال الإنسان الاختياري. **بعبارةٍ أخرى:** جميع الناس يسعَون وبشكلٍ طبيعيٍّ إلى زيادة كمالهم الوجودي عبر كسب الصفات والقيام بالأفعال الاختياريّة، وهذا السعي الطبيعي، أي: طلب الكمال الاختياري، غير مرتبط بشيء في مجال الأخلاق. ومن جهة أخرى، تقدّم أنّ هدف علم الأخلاق هو تأمين الحياة المطلوبة، وهي التي تتحقّق عبر اكتساب الصفات والقيام ببعض الأفعال الطبيعيّة الاختياريّة. فالمطلوب في الأخلاق ليس عبارةً عن كلّ ما يقع «مطلوبًا»، والمقصود من الحياة المطلوبة أخلاقيًّا ليس كلّ نوع حياةٍ تكون مطلوبة للشخص، بل المطلوب في الأخلاق بمعنى «ما ينبغي أن يكون مطلوبًا» والمقصود من الحياة الأخلاقيّة المطلوبة هو ذلك النوع من الحياة الذي يصل فيها الإنسان إلى كماله باختياره.

ونستنتج من كون «الكمال» - بمعنى الاستفادة الوجوديّة - أمرًا واقعيًّا أنّ للقيمة الذاتيّة وللمطلوب الأصلي في علم الأخلاق - وهو كمال الإنسان الاختياري - واقعيّةً عينيّةً.

واقعية القيمة الغيرية في الأخلاق

عرفنا سابقًا أنّ قيمة الأمور الاختياريّة في الأخلاق تابعة للقيمة الذاتيّة. وبالالتفات إلى أنّ القيمة الذاتيّة في الأخلاق هي الكمال الاختياري، يتّضح أنّ القيمة الأخلاقيّة لجميع الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة تابعةٌ لمدى تأثيرها في الكمال الاختياري. ومن الواضح أنّ تأثير هذه الصفات والأفعال في كمال الإنسان يشبه تأثيرَ كلّ علةٍ في معلولها، من حيث إنّ تأثيرَها واقعي. مثلًا، يعد السخاء، والشجاعة، والأمانة، وما شابه ذلك، صفاتٍ أخلاقيّةً قيّمة ومقبولة، من جهة أنّ الإنسان الذي يتحلّى بها يكون أكمل من الفاقد لها، وإذا ما عدّ الظلم والسرقة أعمالًا مذمومة وضدّ القيمة، فذلك لكون هذه الصفات تحطّ من المرتبة الإنسانيّة للإنسان. وعليه، فإنّ القيمة الأخلاقيّة السلبية أو الإيجابيّة لهذه الأمور تابعة لتأثيرها الحقيقي في الكمال، ولا تتبع استحسان الفرد لها وعدمه، أو توافق الجماعة عليها وعدم توافقهم، أو أنّ الإتيان بها مطلوبٌ منّا أو لا. **ببيانٍ آخر:** لا علاقة لعلم الأخلاق بما يعتبره الفرد أو الجماعة مطلوبًا. وفي النتيجة، فإنّ القيمة الغيريّة في الأخلاق واقعيّةٌ أيضًا.

واقعيّة القيمة البديلة في الأخلاق

مرّ سابقًا أنّه في حالة تزاحم القيمتين الغيريّتين يكون لإحداهما قيمة بديلة إذا ما كانت ذا قيمةٍ أكثر. وترتيبًا على كون القيمة الغيريّة في الأخلاق واقعيّةً، فإنّه في حال تزاحم قيمتين غيريّتين يكون هناك قيمة بديلة لمن يكون واقعًا ذا قيمةٍ أعلى. وعلى هذا، يكون هذا النوع من القيمة واقعيًّا في الأخلاق وليس تابعًا لذوق شخصٍ أو إرادة جماعةٍ أو أمر أحد، وكما هو الحال من وجهة النظر الاقتصاديّة، حيث إنّه من الحسن انتخاب العمل الذي يكون مربحًا أكثر، كذلك الحال من وجهة النظر الأخلاقيّة؛ فمن الحسن اختيار الفعل الذي يكون أكثر تحقيقًا للكمال.

واقعيّة اللزوم الأخلاقي

يعلم مما قلنا أنّ اللزوم الأخلاقي أيضًا ليس بمعنى أن يعتبر شخص الشيء لازمًا لأنّه قد أُمر أو أُوصي به، أو لأنّ جمعًا - أو أعضاء مجموعة معينة - توافقوا على وجوب القيام بفعلٍ معيّنٍ، بل مقصودنا حين الحديث عن اللزوم الأخلاقي لفعلٍ ما، لزومه وضرورته للوصول إلى مقصد الأخلاق وهدفها؛ أي: إلى الكمال الاختياري. وبناءً عليه، فإنّ اللزوم الأخلاقي نوعٌ من اللزوم بالقياس، وهو أمرٌ واقعيٌّ. من باب المثال، حينما نقول: يجب أن تكون عادلًا وأمينًا، فذلك بمعنى: أنّ كمال الإنسان يقع في إطار رعاية الأمانة والعدالة، ولتحصيله يجب مراعاة هذه الأمور[1].

---

(١) يجب الالتفات إلى أنّ اللزوم هنا ليس بمعنى الوجوب الشرعي، فلا يقع في قبال المستحبّ أيضًا، بل هو تعبير عن مجرّد ضرورة تحقيق فعلٍ ما لتحصيل الكمال المطلوب. وللكمال

واقعيّة القيم الأخلاقية

بعد أن ثبت أنّ القيمة الذاتيّة، الغيرية والبديلة واللزوم الأخلاقي أمور واقعيّة، يمكننا القول: إنّ جميع القيم الأخلاقيّة - بالمعنى الأعمّ الذي يشمل القيمة واللزوم الأخلاقيين - أمورٌ واقعيّة، فالاتّجاه الواقعي في الأخلاق اتّجاهٌ صحيحٌ.

تأمّل: لماذا نجد أنّ البعض اختار اللاواقعيّة في الأخلاق على الرغم من الشبه الحاصل بين علم الأخلاق وعلم الطب؟

حكاية الواقع في القضايا الأخلاقيّة

بعد ملاحظة واقعيّة القيم الأخلاقيّة، يثبت أنّ القضايا المستعملة في علم الأخلاق - مضافًا إلى أنّها قيميّة بمعنى من المعاني ومبيّنة للأمور المطلوبة - تبيّن نوعًا من الواقعيّة، وهي العلاقة الواقعيّة القائمة بين الأمور الاختياريّة وبين الهدف الأخلاقي الذي يتمثّل بالكمال الإنساني. إذن، لا تفاوت بين علم الأخلاق وبين تلك العلوم التي تحكي الواقع كعلم الطب، من جهة أنّ الجميع يبيّن ويصف العلاقات الواقعيّة، فكما أنّ الاستفادة - في بعض الظروف الواقعيّة المعيّنة - من بعض الموادّ

مراتب مختلفة يتطلّب تحصيل كلٍّ منها القيام بأعمال خاصّة ومعيّنة؛ مثلًا، للوصول إلى الحدّ الأدنى من الكمال الإنساني، فإنّه من غير الضروري القيام بتلك الأعمال التي تحقّق كمالاتٍ عليا. هذا، واللزوم الأخلاقي ليس في مقام تحديد لزوم أيّ المراتب الكماليّة يكون تحصيلها واجبًا وأيّ المراتب يكون تحصيلها مستحبًّا.

الغذائيّة وأحيانًا من بعض الأدوية المعيّنة أمرٌ حسنٌ ولازم من وجهة نظر علم الطب الذي يهدف إلى المحافظة على سلامة الإنسان، كذلك القيام ببعض الأفعال المعيّنة في بعض الظروف الواقعيّة الخاصّة يكون أمرًا حسنًا ولازمًا من وجهة النظر الأخلاقيّة التي يُهدف فيها إلى تحصيل الكمال الاختياري.

الواقعيّة الأخلاقية في الآيات والروايات

جاء الإسلام دينًا سماويًّا لهداية البشر إلى سعادتهم وكمالهم الحقيقي، بحيث إنّ اتّباع تعاليمه يؤمّن تحقيق حياةٍ طيّبة ولائقةٍ. يقول القرآن في هذا الصدد: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[1].

وجاء في القرآن أيضًا في معرض التصريح بأنّ نتيجة الأفعال الإنسانيّة الحسنة أو السيّئة تعود على الإنسان نفسه: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ﴾[2]، وفي موضعٍ آخر يقول: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾[3]، وفي غيره: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾[4].

---

(١) سورة **النحل**، الآية ٩٧.

(٢) سورة **فصلت**، الآية ٤٦.

(٣) سورة **النجم**، الآيات ٣٩ إلى ٤١.

(٤) سورة **الزلزلة**، الآيتان ٧ و٨.

من هنا، فإنّ الإسلام يبيّن لنا نمطًا معيّنًا من الحياة عبر تقديمه لنا برنامجًا خاصًّا في مختلف مجالات الحياة الشامل للمجال العبادي، والفردي، والاجتماعي، والمحيط البيئي. واتّباع هذا البرنامج يمكن له أن يوصل إلى الحياة المطلوبة في الدنيا والآخـرة. وعليه، اعتبر القرآن اتّباع الدين الإسلامي موجبًا للفلاح الحقيقي، يقول: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1].

بناءً على ما تطرحه هذه الآية النوريّة، فإنّ الدين يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويحلّل الأمر الذي يكون في الواقع طيّبًا، ويحرّم ما كان خبيثًا وغير طاهرٍ، وعلى هذا الترتيب يكون لأوامر الدين وللمحلّلات والمحرّمات الإلهية منشأٌ واقعيٌّ.

ويطرح القرآن في آية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]. فعلى الرغم من كون طاعة الله أمرًا قيّمًا، إلّا أنّ الأمر والنهي الإلهيّين لهما منشأٌ واقعيّ أيضًا، والله تعالى يأمر بأمور حسنة واقعًا، وينهى عن أمور قبيحة واقعًا.

(1) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

(2) سورة النحل، الآية ٩٠.



ومن هنا، قسّم القرآن الناس يوم القيامة إلى فئتين: أهل السعادة وهم أهل الجنة، وأهل الشقاء وهم أهل النار: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ۝١٠٥ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝١٠٦ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٠٧ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلْجَنَّةِ﴾[1].

وبما أنّ للخير والشرّ معيارًا واقعيًّا، فربما يختلف الخير أو الشر الواقعيّان مع ما يكون مطلوبًا أو غير مطلوب للناس؛ كما يبيّن القرآن: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْۚ﴾[2]. ولهذا، يجب ألّا يكون تشخيص صحّة الأفعال وخطئها تابعًا لأهواء الشخص وميوله، أو لأهواء الآخرين وميولهم. لذا، يذكر القرآن: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُم﴾[3]، ويقول في موضع آخر: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[4].

(١) سورة هود، الآيات ١٠٥ إلى ١٠٨.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١٦.

(٣) سورة محمد، الآية ١٤.

(٤) سورة الأنعام، الآية ١١٦.

خلاصة الدرس

١- يذهب اللا واقعيّون إلى أنّ المطلوب الأخلاقي هو ذلك الشيء الذي يطلبه ويميل إليه فعلًا الفرد أو الجماعة، مع غضّ النظر عن سبب ذلك وعلّته. هذه المطلوبيّة تابعة للأمر أو الذوق الشخصي أو إرادة الجماعة، ولا واقعيّةَ عينيّةً لها.

٢- يرى الواقعيّون أنّ المطلوب الأخلاقي يقاس إلى مطلوب أساسي يكون مطلوبًا بمقتضى الطبيعة، وعليه تكون له واقعيّة عينيّة.

٣- إمّا أن تكون العلاقة بين المطلوبات المختلفة علاقة عرْضيّة؛ أي: إنّ مطلوبيّة كلّ منها مستقلّة عن الأخرى، أو أن تكون العلاقة طوليّة، بمعنى: أنّ مطلوبيّة إحداها متعلّقة بمطلوبيّة غيرها، وبعضها يكون مقدّمةً لبعضها الآخر؛ كمطلوبيّة فعلٍ من الأفعال ومطلوبيّة هدفه، أو كمطلوبيّة هدفين يقعان بعضهما في طول بعض.

٤- في الأخلاق، تقع مطلوبيّة جميع الأمور الاختياريّة في طول مطلوبيّة الحياة المطلوبة. وعلى هذا، يكون إنّما القيمة الذاتيّة للحياة المطلوبة.

٥- تعدّ مطلوبيّة الهدف علّةً غائيّةً لمطلوبيّة الفعل الاختياري، وتشكل مطلوبيّة الأهداف الطوليّة أيضًا سلسلة من العلل الغائيّة التي تنتهي إلى حبّ الذات. إذن، مطلوبية كلّ أمرٍ اختياريٍّ تنشأ في النهاية من حبّ الذات.

٦- إحدى آثار حبّ الذات ونتائجه لدى الإنسان طلب الكمال، وفي النتيجة فهو يطلب ـ وبمقتضى الطبيعة - ما يتلائم مع وجوده.

٧- طلب الكمال علّة للرغبة في الأفعال التي يوجب القيام بها تحصيل الكمال. لكنّ هذه الكمالات تختلف باعتبار تناسب كلّ منها مع الحاجات المختلفة، ويقع التزاحم بين جملة كبيرة من الأفعال، وفى النتيجة لا يكون للإنسان مفرّ من الانتخاب بين مطلوباته المختلفة.

٨- يبيّن علم الأخلاق كيف يكون انتخابنا انتخابًا معقولًا؛ أي: انتخاب الفعل الذي يتناسب أو يكون أكثر تناسبًا مع كمالنا الحقيقي.

٩- القيمة الذاتيّة في الأخلاق هي الكمال الإنسان الاختياري، وتحمل القيمة الغيريّة على الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة من جهة تناسبها مع كمال الإنسان.

١٠- المراد من الحياة المطلوبة هو نوع حياةٍ يصل فيها الإنسان باختياره إلى الكمال.

١١- انطلاقًا من أنّ الكمال الاختياري أمرٌ واقعي، فإنّ القيمة الذاتيّة في الأخلاق واقعيّة أيضًا.

١٢- تتبع القيمة الغيريّة للأمور الاختياريّة في الأخلاق لتأثيرها الواقعي في كمال الإنسان. وعليه، يكون هذا النوع من القيمة الأخلاقيّة واقعيًّا أيضًا.

١٣- في حالة تزاحم قيمتين غيريّتين في الأخلاق يكون لتلك التي تملك واقعًا قيمة أكبر قيمة بديلة. وعلى هذا الأساس، تكون القيمة البديلة واقعيّةً أيضًا.



١٤- اللزوم الأخلاقي من نوع القياس بالغير وهو أمر واقعي؛ لأنّه يدل على لزوم فعل للوصول إلى هدف الأخلاق المتمثّل بالكمال الاختياري.

١٥- بالالتفات إلى أنّ القيمة الذاتيّة والغيريّة والبديلة إضافة إلى اللزوم الأخلاقي أمورًا واقعيّةً يظهر أنّ الاتّجاه الواقعي في الأخلاق اتّجاهٌ صحيح.

١٦- مضافًا إلى كون القضايا الأخلاقيّة قضايا قيميّة بمعنىً من المعاني، فإنّها تعكس أيضًا نوعًا من الواقعيّة كما هو الحال في قضايا العلوم الأخرى الحاكية للواقع، وهذه الواقعيّة هي علاقة الأمور الاختياريّة بهدف الأخلاق المتمثّل بالكمال الإنساني.

الأسئلة

١- بعد الالتفات إلى معنيَي المطلوبيّة. وضّح الاختلاف الحاصل بين الواقعيّة واللا واقعيّة في معاني المطلوبيّة الأخلاقيّة.

٢- بيّن العلاقة الطوليّة والعرْضية بين الأمور المطلوبة، واضرب مثالًا لكلّ واحدة منهما.

٣- ما هو منشأ المطلوبيّة؟ وضّح ذلك.

٤- لماذا يطلب الإنسان الكمال؟

٥- لماذا يسعى البشر وراء أهداف مختلفة مع كون جميعهم يطلبون الكمال؟

٦- لماذا يجد الإنسان نفسه مجبرًا على الانتخاب من بين خياراته المختلفة؟

٧- ما هو الانتخاب المعقول؟ بيّن ذلك بالمثال.

٨- وضح السبب لواقعية القيمة الذاتيّة في الأخلاق.

٩- أثبت واقعيّة القيمة الغيريّة والبديلة في الأخلاق بالاستناد إلى واقعيّة القيمة الذاتيّة في الأخلاق.

١٠- ما هو الدليل على كون اللزوم الأخلاقي من اللزوم بالقياس دون أن يكون أمريًّا أو تعاقديًّا.

١١- القضايا الأخلاقيّة قيمية أو توصيفيّة حاكية عن الواقع؟ وضّح ذلك.

١٢- هل يكفي في كون القيمة الغيرية أمرًا واقعيًّا مجرّد كون القيمة الغيريّة لفعلٍ من الأفعال تابعة لتأثير الفعل الواقعي في القيمة الذاتيّة؟ بيّن وجهة نظر مذاهب اللا واقعيّة في الأخلاق بناءً على هذا الأمر.

١٣- بملاحظة معنى الواقعية وضح نوع واقعية القيمة الأخلاقية:

أ- واقعيّة محسوسة، أم الأعمّ من المحسوسة وغيرها؟

ب-واقعيّة من سنخ ما هو بإزاء المفاهيم الماهويّة، أم من سنخ منشأ انتزاع المفاهيم الفلسفيّة؟

١٤-بعد التدقيق فيما يذكره العلامة الطباطبائي قدس سره في تفسير الميزان[1]، ذيل الآية ٦٦ من سورة النساء، بيّن كيفيّة استنباطه حكاية الأحكام عن الواقع من هذه الآية الشريفة.

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء ٤، الصفحة ٤٣٣.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- محمد تقي مصباح اليزدي، **فلسفه أخلاق**، تحقيق وتنظيم أحمد حسين شريفي، طهران، شركت چاپ ونشر بين الملل، ١٣٨٠، الصفحات ٨٠ إلى ٨٢، ٩٣ و٩٤، ١٠٩ إلى ١١٣.
- مرتضى مطهري، **مجموعه آثار**، طهران وقم، صدرا، ١٣٦٨، الجزء ١٣، الصفحة ٧٠٥ إلى ٧٤٠.



الدرس الثامن:

معيار القيمة الأخلاقية

يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١. الوقوف على أهمّيّة تعيين معيار القيمة الأخلاقيّة.

٢. أن يتمكّن من تبيين معيار القيمة الأخلاقيّة في الإسلام.

٣. الاستفادة من الآيات والروايات للوقوف على أمثلة ونماذج لمعيار القيمة ولكمال الإنسان النهائي.

٤. تحصيل الدافع والداعي الأكبر للمجاهدة في المجال الأخلاقي بعد مقارنة نفسه مع الإنسان الكامل.

عن الإمام السجاد عليه السلام أنّه قال: «وأَغْرِسْ فِي أَفْئِدَتِنا أَشْجَارَ مَحَبَّتِكَ، وأَتْمِمْ لَنَا أَنْوَارَ مَعْرِفَتِكَ، وأَذِقْنَا حَلاوَةَ عَفْوِكَ ولَذَّةَ مَغْفِرَتِكَ، وأَقْرِرْ أَعْيُنَنَا يَوْمَ لِقَائِكَ بِرُؤْيَتِكَ، وأَخْرِجْ حُبَّ الدُّنْيَا مِنْ قُلُوبِنَا، كَمَا فَعَلْتَ بِالصَّالِحِينَ مِنْ صَفْوَتِكَ والأَبْـرَارِ مِنْ خَاصَّتِكَ»[1].

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩١، الصفحة ١٥٢ (مقطع من مناجاة الزاهدين).

المقدّمة

بعد الإشارة إلى ضرورة تحديد معيار القيمة الأخلاقيّة، سنحدّد في هذا الدرس هذا المعيار، وذلك بالاستفادة من مباحث معرفة الإنسان في مجال كمال الإنسان. بعد ذلك سنبيّن ـ بالالتفات إلى آثار كمال الإنسان النهائي - أنّ الوصول إلى أعلى درجات القيمة الأخلاقيّة والكمال النهائي يؤمّن أيضًا أهداف الآثريّين.

ضرورة تحديد معيار القيمة

تمّ في الدرس السابق إثبات أصل الواقعيّة الأخلاقيّة. لكنّنا رأينا في الدرس السادس أنّ مذاهب الواقعيّة متكثّرة ومتعدّدة. وعليه، فمجرّد إثبات الواقعيّة لا يكفي لتعيين المذهب الأخلاقي الصحيح والمقبول من بين المذاهب الأخرى.

في الحقيقة، يمكن تحديد قيمة الأمور الاختياريّة في حالة ما إذا كان معيار القيمة مشخَّصًا بشكل واضح وتامّ. من باب المثال، يرى

الزاهدون الطمأنينة وراحة البال معيارًا للقيمة، في مقابل أتباع مذهب القدرة الذين يرَون القدرة معيارًا لها، ومن الطبيعي أن تختلف قيمة الشيء الواحد عند هذين الاتّجاهين، وذلك بتبع اختلاف معيارالقيمة عندهما. وكذا في موارد تزاحم المطلوبات التي يكون الإنسان مرغمًا على اختيار أحد الخيارات المتاحة، فإنّه يمكننا أن نختار الخيار المعقول فيما لو كنّا على علمٍ بالخيار المطلوب أكثر، لكنّ تحديد ذلك تابعٌ لتحديد معيار القيمة. يشبه ذلك تمامًا كيف أنّه في المعاملة - تجنبًا للوقوع في الغبن - يجب في البداية أن نطمئنّ إلى قيمة السلعة التي نريد أن نشتريَها، ويتوقّفُ هذا على تعيين معيارٍ معيّنٍ للقيمة الماليّة، كالذهب أو النقود وما شاكل.

وعليه، فإذا ما أردنا تبيين المذهب الأخلاقي للإسلام، فإنّه علينا بعد إثبات الواقعيّة أن نبادر أولًا إلى تحديد معيار القيمة.

ضرورة تحديد ملاك الكمال الاختياري

أشرنا في الدرس السابق بعد إثبات الواقعيّة إلى أن القيمة الذاتيّة في الأخلاق هي الكمال الاختياري للإنسان. وهذا يعني أنّنا حدّدنا ملاك القيمة وهو الكمال الاختياري للإنسان، ولازم ذلك نفي كونه اللّذّة أو الطمأنينة أو القدرة أو التناغم العقلاني بين أبعاد الإنسان الوجوديّة أو العواطف والمشاعر أو المنفعة العامّة.

لكنّ هذا المقدار من التحديد لا يكفي في ما نبتغيه؛ لأنّ جميع البشر - كما قلنا سابقًا - يشتركون في طلب الكمال الذي يعتبر أحد

نتائج حبّ الذات، وهذا يعني أنّ الناس - على الرغم من اشتراكهم في خاصّيّة طلب الكمال - يختلفون في تحديد معيار القيمة وملاكها. وفي الواقع، فإنّ جميع ما طرحه الواقعيّون بوصفه معاييرَ للقيمة في مذاهبهم الأخلاقيّة يمكن أن يكون مصداقًا للكمال الذي طرحت هذه المعايير من أجله. فيمكننا القول: إنّ أتباع مذهب اللّذّة اعتبروا أنّ كمال الإنسان يكمن في التذاذه؛ والزاهدين اعتبروه في طمأنينته؛ وأتباع مذهب القدرة في تحصيل القدرة والقوّة... لذا، يجب علينا أن نحدّد الكمال الاختياري للإنسان. **بعبارة أخرى**: يجب أن نبيّن ملاكًا لتحديد الكمال الاختياري للإنسان.

تأمّل: ما هي النتائج المترتّبة على عدم التدقيق في معيار الكمال؟

الكمال النسبي والكمال غير النسبي

أشرنا سابقًا إلى أنّ كمال موجودٍ ما يطلق على الشيء الذي يتلاءم مع ذلك الموجود؛ بحيث إنّ وجوده يترقّى بعد حيازة هذا الشيء. مثلًا، تُعدّ الأبعاد المكانيّة والزمانيّة من الخصائص التي تتلاءم مع الأجسام. وعلى هذا، فكلّما كان الجسم أكبر أو دام لمدّة أطول، كان أكمل. لكنّ نفس هذه الأمور لا تعدّ كمالًا بالنسبة إلى الباري تعالى؛ لأنّه ليس بجسم، فلا تناسب بينه تعالى وبين الزمان والمكان. وكذا الحلاوة التي تعدّ كمالًا بالنسبة إلى العسل دون أن تكون كمالًا بالنسبة إلى الملح.

هذه الكمالات التي تقاس إلى موجودات خاصّة تسمّى بالكمالات النسبيّة.

من جهة أخرى، فإنّا حينما تحدّثنا عن صفات الباري الكماليّة أشرنا إلى نقص الموجود الذي له أبعاد زمانيّة ومكانيّة بالمقارنة مع الموجود المجرّد عن هذه الأبعاد. وفي الحقيقة، فإنّه وبصرف النظر عن تشخيص الموجود الذي له أبعاد زمانيّة ومكانيّة من الموجود الذي يتنزّه عن هذه الأبعاد، نجد أنّ الارتباط بالزمان والمكان نوع نقص في الوجود. وعليه، فالموجود الذي لا يخضع لهذا الارتباط يكون أكمل. ولهذا كان الموجود المجرّد أكمل من الموجود المادّي، وكان الباري تعالى أكمل من جميع الموجودات الجسمانيّة. في مثل هذه الموارد، لا نلاحظ الكمال بالنسبة إلى موجود معيّن، وهذا الكمال يسمى بالكمال غير النسبي. إذن، كِبَرُ الأبعادِ كمالٌ نسبيٌّ للجسم، لكنّ نفس هذه الخاصّيّة لا تعدّ كمالًا إذا أخذت بنحو مطلق وغير نسبي.

الكمال المقدّماتي والكمال الأصيل

اتّضح على أساس التعريف الذي قدّمناه، أنّ الكمال النسبي يستعمل في حال النسبة إلى موجود خاصّ، وأنّه للوقوف على كون شيءٍ كمالًا بالنسبة إلى موجودٍ أو لا، يجب أن نلاحظ تلاءمَه معه، وأنّ حيازته لهذا الأمر تزيده رقيًّا في وجوده أو لا. لكنّه من الممكن أن يكون للموجود محلّ الكلام خصائصُ وجهاتٌ متعدّدةٌ؛ فيكون الشيء مناسبًا له من جهة دون أخرى. مثلًا، شجرة الفواكه التي فيها خاصّيّة الجسميّة

في نفس الوقت الذي فيه خاصّيّة أنها شجرة فواكه: امتداد أغصان هذه الشجرة يعدُّ كمالًا لها من حيث هي جسم؛ لكنّه في حالة كونه مانعًا من نموِّها وإنتاجيّتها بالشكل المطلوب لا يعدُّ كمالًا من حيث هي شجرة فواكه.

هذا، والخاصّيّة الأساسيّة لشجرة الفواكه هي كونها شجرة فواكه، لا كونها مجرّد جسم. بناءً عليه، فإنّ تمدّد الأغصان - على الرغم من كونه يعدّ كمالًا للشجرة من جهة - كمالٌ مقدّماتي، لا كمال أصيل؛ فالكمال الأصيل لشجرة الفواكه هو نموّها وإنتاجها الثمر بالشكل المناسب؛ فالخصائص التي هي من قبيل أبعادها تعدّ مقدّمة لكي تتمكّن هذه النبتة من النموّ والإثمار بالشكل المناسب.

بالالتفات إلى هذا المثال يتّضح أنّه قد يقع التزاحم بين الأمور المختلفة التي يمكن أن يكون كلُّ واحدٍ منها كمالًا من جهةٍ لأحد الموجودات؛ كما أنّه قد يكون تمدّد الأغصان مانعًا من النموّ والإثمار المناسبَين لشجرة الفواكه. يتمّ - في هذه الموارد - تحقيق الكمال حقيقةً في صورة ملاحظة الكمال الأصيل وتحييد الكمالات المزاحمة جانبًا. وفي الحقيقة، فإنّ الكمالات الأخرى تعدّ كمالاتٍ مقدّماتيّة بالنسبة إلى موجودٍ معيّن فقط في حالة ما إذا كانت مساهمة في تحقيق الكمال الأصيل؛ أي: إنّها توجب في المحصّلة تكاملَ ذلك الموجود، أمّا فيما لو وقعت في تزاحم مع الكمال الأصيل، فحينئذٍ تنتفي عنها صفة الكماليّة بالنسبة إلى هذا الموجود من أصل. لهذا، فإنّ تمدّد الأغصان - على الرغم من كونه كمالًا من جهةٍ بالنسبة

لشجرة الفواكه ـ لن يكون كمالًا ولو مقدّماتيًّا في حالة كونه مانعًا من النموّ وإنتاج الثمر بالشكل المناسب. ومن هنا، يقلّم المزارعون هذه الشجرة ويشذّبونها في مثل هذه الموارد.

كمال الإنسان

تقدّم في أبحاث معرفة الإنسان أنّ لهذا الكائن بُعدَين مختلفَين: بدني وروحي؛ ففي بعده البدني يشغل كسائر الأجسام حيّزًا من الزمان والمكان، وينمو ويتغذّى ويتكاثر كالنباتات، ويدرك ويريد كالحيوانات، ويمتاز بخصائص فطريّة كمعرفة الله سبحانه والميل إليه.

على الرغم من أنّه يمكن لنا تعيين الكمال الأصيل للإنسان من خلال اكتشاف خصائص الإنسان ووجوه امتيازه بمقارنته بغيره من الوجودات، فإنّه من المتاح سلوك طريق آخر لتحديد الكمال الأصيل للإنسان. نذكر مثالًا يوضح الفكرة في البداية، ثمّ نعمد إلى توضيح هذا الطريق الثاني.

فلنفرض أنّنا نريد ترتيب بعض الأشرطة ذات اللون الواحد باعتبار درجة نصاعة اللون وعدم دكونته. وإذا ما شككنا بمدى كون اللون فاتحًا نقيسه إلى أفتح لون. وفي الحقيقة، فإنّ ملاك درجة فاتحيّة اللون هو مقدار قربه من أفتح الألوان.

وبما تقدّم سابقًا في ما يخص الكمال غير النسبي، يظهر أنّ مجموع الموجودات يمكن أن تنسب إليها درجات متفاوتة من الكمال؛ أي: إنّه - بصرف النظر عن أنّ لكلّ موجودٍ كمالاتٍ نسبيّةً وخاصّةً بها

- يمكن أن نجد بعض الخصائص التي تكون كمالًا غير نسبيٍّ، ويمكن أيضًا مقايسة الموجودات المختلفة باعتبار هذه الخصائص لينتج لدينا أنّ بعضها أفضل أو أكمل من بعضٍ، وبعضها أنقص وأدنى من بعض. وعلى هذا الأساس، قلنا في أبحاثٍ معرفة الله: إنّ الباري تعالى كاملٌ مطلقٌ، وتأتي الموجودات الأخرى في علاقة طوليّة معه في الدرجات الأدنى من الكمال.

وعلى هذا، فإنّ الموجودات - كالأشرطة في مثالنا السابق - على الرغم من كونها جميعًا بلون الوجود، فإنّها تتفاوت فيما بينها، ويكون بعضها في مراتب وجوديّة أعلى وأكمل وبعضها في مراتب وجوديّة أدنى وأنقص. أمّا الآن، فيجب علينا أن نحدّد معيارًا يمكن من خلاله تشخيص متى يكون الإنسان أكمل، هذا الإنسان الذي يمكنه باختياره أن يترقّى في مدارج الكمال، أو أن يتسافل في مدارك النقص.

بناءً على أبحاث معرفة الله، فإنّ الله سبحانه في أعلى مرتبة من مراتب الكمال في الوجود. كما هو حال أفتح لون من بين الألوان، فهو يقع في أعلى وأكمل مرتبة من تفتّح اللون. وعليه، يمكننا تحديد كمال كلّ موجودٍ بمقايسته مع الكمال المطلق الإلهي؛ أي: إنّ أيّ موجود فُرِضَ سيكون أكمل كلّما كان أقرب إلى الله سبحانه. وعلى هذا الأساس، سيكون كمال الإنسان قابلًا للتحديد من خلال هذا الطريق، بحيث إنّ الإنسان كلّما كان أقرب إلى الباري تعالى كان متكاملًا أكثر. **بعبارة أخرى:** إنّ ملاك تشخيص الكمال الإنساني ومعياره قربُ الإنسان من الله تعالى (القرب الإلهي).

كمال الإنسان الاختياري

بما أنّ البحث في علم الأخلاق ينصبّ على الأمور الاختياريّة، فإنّ المطلوب في الأخلاق سيكون أمرًا اختياريًّا، والمقصود من الكمال الاختياري هو الكمال الذي يتمّ تحصيله باختيار الإنسان. **بعبارة أخرى:** يكون الكمال اختياريًّا إذا ما كانت مقدّمته فعلًا اختياريًّا. وبناءً على ملاك تشخيص الكمال الإنساني الذي حدّدناه، سيكون معيار كمال الإنسان الاختياري أيضًا هوالقرب الاختياري من الباري تعالى، ولما كانت القيمة الذاتيّة والمطلوب الأصلي في الأخلاق هي كمال الإنسان الاختياري، فإنّ معيار القيمة الأخلاقيّة سيكون القرب الاختياري من الله سبحانه وتعالى. وهذا ما يعني أنّه من وجهة النظر الأخلاقيّة، فإنّ الأمر الاختياري سيكون قيميًّا بمقدار ما يكون مؤثّرًا بقرب الإنسان من الله سبحانه.

وبناءً على مباحث معرفة الإنسان، ثبت أنّ للإنسان قابليّةَ السير والتكامل في جميع المراتب الوجوديّة، بحيث يمكنه حيازة جميع الكمالات غير النسبيّة. هذا ثابتٌ بغضّ النظر عن الخصائص والإمكانات التي يتمتّع كلّ فردٍ من الناس؛ يستثنى من ذلك الكمالات الخاصّة برتبة الواجب تعالى، فهي كمالات لا يمكن لأيّ موجودٍ أن يشارك فيها الخالق تعالى، كالاستقلال في أصل الوجود أو الربوبيّة التكوينيّة والتشريعيّة. لهذا، فإنّ الإنسان مهما تكامل لا يمكن له بحالٍ من الأحوال الاستغناء عن الباري تعالى ولا يمكن له أيضًا أن يصير في منزلته أو أن يصير شريكًا له.

من جهةٍ أخـرى، بعد غضّ الطرف عن التفاوت في المميّزات والإمكانات الخاصّة التي يمكن أن يتمتّع بها أيُّ فردٍ من الناس، وبعد الأخذ بعين الاعتبار كون طلب الكمال عند الإنسان غير محدودٍ بحدّ، سنجد أنّ الإنسان ميّالٌ لجميع مراتب الكمال وسيكون بإمكانه تحصيل جميع الكمالات المتاحة بإرادته واختياره. وبناءً عليه، لن يكون هناك أيّ حدٍّ للكمال الإنساني أو للقرب الاختياريَّين من الله سبحانه، عدا الكمالات الإلهيّة المختصّة بالذات المقدّسة، فستكون كلّ مراتب الكمال الممكنة متاحة أمام الإنسان. وهذا يعني: أنّ للإنسان قابليّةً أن يقترب من الباري تعالى إلى أقصى حدّ يمكن أن يصل إليه أيُّ مخلوقٍ من المخلوقات، وكلّما اقترب الإنسان باختياره في هذا المسير اللا متناهي من الخالق أكثر، سيحقّق كمالًا أخلاقيًّا أكثر.

استعمل القرآن الكريم للإشارة إلى المطلوب الأصلي والقيمة الذاتيّة مصطلحات: «السعادة»[1]، و«الفلاح»[2] و«الفوز»[3]. الإنسان الذي يرفع الموانع الواقعة في طريق السعادة بحيث إنّه يصل إلى كماله الحقيقي، يكون مفلحًا. من جهةٍ، يرى القرآن الأشخاص الذي نزّهوا وجودهم عن الخبائث مفلحين[4]. ومن جهة أخرى، يعدّ الفلاح

---

(١) سورة **هود**، الآيات ١٠٥ إلى ١٠٨.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ٣٠؛ سورة **الحج**، الآية ٧٧؛ سورة **المؤمنون**، الآية ١؛ سورة **الجمعة**، الآية ١٠؛ سورة **الأعلى**، الآية ١٤؛ سورة **الشمس**، الآية ٩.

(٣) سورة **النساء**، الآيتان ١٣ و١٤؛ سورة **المائدة**، الآية ١١٩؛ سورة **الأنعام**، الآية ١٦؛ سورة **التوبة**، الآيتان ٢٠ و٢١؛ سورة **الأحزاب**، الآية ٧١؛ سورة **البروج**، الآية ١١.

(٤) سورة **الأعلى**، الآية ١٤؛ سورة **الشمس**، الآية ٩.

غاية أفعال الإنسان الحسنة[1].أمّا الفوز، فهو بمعنى الحصول على المطلوب والمقصود. وقد عدّ القرآن السعادة والفلاح والفوز غاياتٍ للأفعال الحسنة؛ لكنّه لم يذكر غاية أخرى لهذه الأمور.

وقد جاءت «التقوى» في القرآن صفةً تعبّر عن كمال الإنسان بنحو كلّيٍّ. فالتقاة يفوزون[2]، ويفلحون[3]، ويتمتّعون بالعاقبة الحسنة[4]، ويخلدون في الجنّة[5]، وينالون القرب الإلهي[6]. هذا، والناس يتمايزون عند الله سبحانه ويكونون أكرم عنده بالنظر إلى درجة تقواهم[7]. وعليه، فدرجة تقوى كلّ شخصٍ هي درجة قربه من الباري تعالى.

ويسعى الأولياء الإلهيّون في طلب القرب من الله سبحانه أكثر فأكثر، ويعتبرون الوصول إلى الله مقصدهم الأعلى؛ وهو يصرّح به أمير المؤمنين عليه السلام: «واجْعَلْني مِنْ أَحْسَنِ عَبيدِكَ نَصيبًا عِنْدَكَ وأَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وأَخَصِّهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ»[8].

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٨٩؛ سورة **آل عمران**، الآيتان ١٣٠ و٢٠٠؛ سورة **المائدة**، الآيات ٣٥ و٩٠ و١٠٠؛ سورة **الأعراف**، الآية ٦٩؛ سورة **الأنفال**، الآية ٤٥؛ سورة **الحج**، الآية ٧٧؛ سورة **النور**، الآية ٣١؛ سورة **الجمعة**، الآية ١٠.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ٦١؛ سورة **النبأ**، ٣١.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٥.

(٤) سورة **النساء**، الآية ٧٧؛ سورة **هود**، الآية ٤٩.

(٥) سورة **القمر**، الآية ٥٤؛ سورة **النبأ**، الآية ٣١.

(٦) سورة **القمر**، الآية ٥٥.

(٧) سورة **الحجرات**، الآية ١٣.

(٨) ابراهيم بن علي العاملي الكفعمي، **البلد الأمين والدرع الحصين**، الصفحة ١٩١ (مقطع من دعاء كميل).

ويطلب الإمـام زين العابدين عليه السلام في مناجاته أعلى درجات القرب والوصل: «إلهِي فاسْلُكْ بِنا سُبُلَ الْوُصُولِ إلَيْكَ، وَسَيِّرْنا فِي أَقْرَبِ الطُّرُقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ [...] فَأَنْتَ لاَ غَيْرُكَ مُرادِي، وَلَكَ لا لِسواكَ سَهَرِي وَسُهادِي، وَلِقاؤُكَ قُرَّةُ عَيْني، وَوَصْلُكَ مُنى نَفْسِي، وَإلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهِي، وَإلى هَواكَ صَبابَتِي، وَرِضاكَ بُغْيَتي، وَرُؤْيَتُكَ حاجَتِي، وَجِوارُكَ طَلَبِي، وَقُرْبُكَ غايَةُ سُؤْلِي [...] يا نَعِيمِي وَجَنَّتِي، وَيا دُنْيايَ وَآخِرَتِي»[1]؛ «إلَهِي فَاجْعَلْنا مِمَّنِ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ [...] ومَنَحْتَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ، وحَبَوْتَهُ بِرِضَاكَ، وأَعَذْتَهُ مِنْ هَجْرِكَ وقِلاكَ، وبَوَّأْتَهُ مَقْعَدَ الصِّدْقِ فِي جِوارِكَ [...] واجْتَبَيْتَهُ لِمُشَاهَدَتِكَ»[2]؛ «وَغُلَّتِي لا يُبَرِّدُها إلّا وَصْلُكَ، وَلَوْعَتي لا يُطْفيها إلّا لِقاؤُكَ، وَشَوْقي إِلَيْكَ لا يَبُلُّهُ إلّا النَّظَرُ إلى وَجْهِكَ، وَقَراري لا يَقِرُّ دُونَ دُنُوّي مِنْكَ [...] وَغَمّي لا يُزيلُهُ إلّا قُرْبُكَ»[3]؛ «أَسْأَلُكَ [...] أَنْ تُحَقِّقَ ظَنّي بِمَا أُؤَمِّلُهُ مِنْ جَزِيلِ إِكْرَامِكَ، وجَمِيلِ إِنْعَامِكَ، فِي الْقُرْبَى مِنْكَ والزُّلْفَى لَدَيْكَ، والتَّمَتُّعِ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ»[4].

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩١، الصفحتان ١٤٧ و١٤٨ (مقتطفات من مناجاة المريدين).

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٩١، الصفحة ١٤٨ (مقتطفات من مناجاة المحبين).

(٣) المصدر نفسه، الجزء ٩١، الصفحة ١٥٠ (مقتطفات من مناجاة المفتقرين).

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٦ (مقتطفات من مناجاة الراغبين).

الكمال النهائي للإنسان وآثاره

بالرغم من أنّ الكمال الإلهي مطلقٌ ولا متناهٍ - فالسعي وراء هذا الكمال لا حدّ له من الناحية العمليّة - يمكن تسمية الحدّ الأعلى الممكن من هذا الكمال ومن القرب الإلهي بالكمال النهائي، ثمّ البحث عن الآثار واللوازم التي تترتّب على الوصول إلى مثل هذا المقام. وسنتعرّض هنا لهذه الآثار بالاستناد إلى المباني التي قدّمناها سابقًا[1].

١. علم الإنسان الحضوري والتامّ بحاجته إلى الله وبغناه المطلق

من الواضح أنّ للإنسان علمًا حضوريًّا بوجوده؛ أي: إنّه يدرك وجوده بلا واسطةٍ. وعلم الإنسان الحضوري بنفسه عين وجوده. وبناءً عليه، فإنّ شدّة العلم الحضوري للشخص بنفسه أو ضعفه وكماله أو نقصه تابعٌ لشدّة وجـوده وضعفه، أو لكمال وجـوده ونقصه، فالأشخاص ذوو الوجود المحدود والناقص غير مطّلعين على جملةٍ كبيرةٍ من استعداداتهم وقدراتهم. وكذا، فإنّ معرفة النفس عند كثير من البشر تكون ناقصةً، بحيث إنّهم لا يتمكّنون من تشخيص حقيقة وجودهم وكونه مادّيًّا أو مجرّدًا؛ أي: إنّهم - مع غضّ النظر عن الاستدلال - لا يمكنهم إدراك أنّ حقيقة وجودهم الروح المجرّدة عن المادّة، وأنّها

(١) ليس مقصودًا هنا البحث فى جميع آثار الوصول إلى الكمال النهائي؛ بل التعرض لبعض العناوين العامة فقط التي سنحتاج إليها في الأبحاث القادمة. بشكل عام يمكن عدّ التحلي بجميع الفضائل الأخلاقية والتخلي عن جميع الرذائل الاخلاقية من آثار ولوازم الوصول إلى هذه المرتبة من الكمال، طبعًا يمكن ملاحظة العلاقة الطولية بين بعض الفضائل الأخلاقية بحيث يكون بعضها مقدمة لبعضها الآخر.

ليست ذلك البدن المادّي. عامّة الناس يلجأون إلى العلم الحصولي للاطّلاع على هذا النوع من الخصائص، فيحتاجون إلى التجربة وإلى الاستدلال العقلي. لكن، كلّما كان وجود الإنسان أكمل، كان علمه الحضوري بوجوده - الذي هو عين وجوده - أكمل. وفي النتيجة، يُدرك خصائص وجوده - بالعلم الحضوري - بشكل أجلى وأوضح.

طبعًا، لكلّ شخص مميّزات خاصّة به، وإذا كان لديه علم حضوريٌّ كاملٌ بنفسه سيدرك هذه المميّزات بشكل واضح، ولكن لا يمكن تقديم ملاك كلّيّ وعامّ لهذه المميّزات الشخصيّة. لكنّنا نجد إحدى الخصائص التي تكون مشتركة عند الجميع، ويمكن اعتبارها ملاكًا عامًّا، ألا وهي نحو الارتباط الوجودي للإنسان بخالقه. يظهر من الأبحاث الفلسفيّة في معرفة الله أنّ جميع الموجودات - ومنها الإنسان - هي عين الربط بالنسبة إلى الخالق، فلا وجود لأيّ مخلوقٍ يمكن أن يكون مستقلًّا في أيّ كمالٍ من كمالات وجوده عن الله سبحانه؛ فوجود المخلوقات وكمالاتها مستمدّة من الله الذي هو الموجود الوحيد المستقلّ تمامًا عن غيره. وعليه، فإنّ الإنسان يدرك - بوضوح - بالعلم الحضوري نحو ارتباطه الوجودي بالله سبحانه بعد وصوله إلى كماله النهائي، هذا الارتباط الذي أثبتته الفلسفة بالأدلّة العقليّة في مباحث معرفة الله الفلسفيّة. وحينئذٍ يجد الإنسان نفسه دائمًا في محضر الله تعالى، وأنّه محتاج إليه، وأنّ الله هو الموجود المستقلّ الوحيد. لاتّضاح هذا النوع من الارتباط وفهمه بشكل أفضل، فلندقّق في المثال التالي: فلنوجد إنسانًا في ذهننا. هذا الإنسان الذهني المفروض مخلوقٌ لذهننا، بحيث إنّ كلّ ما لديه قائمٌ بإرادتنا؛ أي: إنّه

سيُعدم بأدنى التفاتة عنه. وجود هذا الإنسان المفروض دون أن يكون لنا ذهن أو دون أن نكون موجودين سيكون بلا معنى، وفرض (عدم تعلّقه أو عدم تبعيّته لذهننا) سيكون بالدّقة فرضٌ لعدم وجوده. هذا الإنسان ليس موجودًا مستقلًّا جعلناه مرتبطًا بذهننا، أو أنّنا قمنا بفعلٍ اتّجاهه، بل هو نفس فعلنا وتصوّرنا له، وهو نفس التعلّق والارتباط ونفس الفقر إلى ذهننا.

وإذا ما فرضنا أنّ هذا الإنسان المذكور تكامَلَ أكثر وأصبح يدرك وجوده بوضوح أكبر، فحينئذٍ سيتّضح لديه نحو ارتباطه بنا، فسيجد نفسه عين الربط بالنسبة إلينا بنفس الطريقة التي ندرك فيها نحن أنّه عين الربط بالنسبة إلينا وسيجدنا مستقلّين عنه.

إنّ ارتباطنا نحن البشر بخالقنا يشبه من هذه الجهة الارتباط المتقدّم، فلا نملك وجودًا مستقلًّا، وإذا ما وصلنا إلى أعلى درجات الكمال فإنّنا سندرك بوضوحٍ تامٍّ نحو وجودنا.

العلم الحضوري الكامل بالارتباط الوجودي القائم بين وجود الشخص والباري تعالى، هو بعينه إدراك لحقيقة وجود نفس الشخص من جهةٍ، وفي نفس الوقت هو معرفة بالباري وبكمالاته اللا متناهية من جهة أخرى. طبعًا، في الحدّ الذي يمكن للمخلوق إدراكه.

تخبرنا النصوص الإسلاميّة أيضًا أن الإنسان محتاج إلى الله سبحانه مطلقًا ومن كل جهة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ

﴿ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[1]. لكنّ الإنسان الكامل وحده هو الذي يدرك حقيقة وجوده، وهو ما يعدّ علامةَ الوصول إلى أعلى درجات الكمال الإنساني. ورد عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس»[2]، معرفة النفس هذه تترافق مع معرفة الله سبحانه؛ وقد عبّر عن ذلك النبي صلى الله عليه وآله في حديث مشهور حيث قال: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»[3].

المعرفة الحضوريّة الواعية بالله سبحانه نوع رؤيةٍ وشهود باطني يقع في أعلى مراتب الكمال، ويكون من نصيب أولئك الأشخاص الذين لا ينظرون إلى أيّ مخلوق من المخلوقات بالنظر الاستقلالي، فترفع عنهم جميع حجب مشاهدة الباري تعالى ويظهر لهم كلّ شيءٍ على أنّه آية من آيات الحقّ ويرون الله في كلّ شيء. يقول القرآن في وصف هؤلاء: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4].

ويقع هذا المقام موقع الطلب من الأولياء الإلهيّين؛ وهو ما يصرّح به الإمام السجّاد عليه السلام : «وَلا تَحْجُبْ مُشْتاقِيكَ عَنِ النَّظَرِ إِلَى جَمِيلِ رُؤْيَتِكَ»[5]؛ ويطلب أمير المؤمنين عليه السلام هذا المقام أيضًا من الله:

---

(١) سورة **فاطر**، الآية ١٥.

(٢) عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ٢٣٢، الحديث ٤٦٤١.

(٣) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢، الصفحة ٣٢.

(٤) سورة **القيامة**، الآيتان ٢٢ و٢٣.

(٥) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩١، الصفحة ١٤٤ (مقتطفات من مناجاة الخائفين).

«إلـهي هَبْ لي كَمالَ الانْقِطاعِ إلَيْكَ، وَأَنِرْ أَبْصارَ قُلُوبِنا بِضِياءِ نَظَرِها إلَيْكَ، حَتّى تَخْرِقَ أَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إلى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ، وَتَصيرَ أَرْواحُنا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ [...] وَأَلْحِقْني بِنُورِ عِزِّكَ الأَبْهَجِ، فَأَكُونَ لَكَ عارِفًا، وَعَنْ سِواكَ مُنْحَرِفا»[١]؛ وهو الذي نال هذا المقام يقول: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ»[٢] .

ويظهر الإمام الحسين عليه السلام هذا النوع من المعرفة: «أَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ، حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ الى دَليل يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتى بَعُدْتَ حَتّى تَكُونَ الآثارُ هِيَ الَّتي تُوصِلُ إلَيْكَ، عَمِيَتْ عَيْنٌ لا تَراكَ عَلَيْها رَقيبًا، وَخَسِرَتْ صَفْقَةُ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصيبًا [...] ماذا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ، وَمَا الَّذي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ [...] وَأَنْتَ الَّذي تَعَرَّفْتَ إلَيَّ فى كُلِّ شَيْءٍ، فَرَأَيْتُكَ ظاهِرًا فى كُلِّ شَيْءٍ»[٣].

٢. المحبّة والرضا الكاملان والمتبادلان بين الإنسان وربّه

يلزم من حبّ الإنسان وميله للكمال - المتوقّفين على العلم بالكمال - أن يحبّ الإنسان الله أكثر من أيّ شيء آخر بعد تماميّة علمه الحضوري بالكمال المطلق، وأن يحبّ بتبع ذلك كلّ ما يحبّه الله أيضًا،

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ٩٩ (مقطع من المناجاة الشعبانية).

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٩٨.

(٣) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩٥، الصفحتان ٢٢٦ و٢٢٧ (مقتطفات من دعاء عرفة).

بل يكون في طورٍ لا يحبّ شيئًا إلّا لأنه تجلٍّ من تجلّيات الله وبشرط ألّا ينفي حبّ هذا الشيء حبّه تعالى.

وكلّما كان الشيء متسانخًا أكثر مع كمال الله المطلق، فإنّ الله سبحانه سيحبّه أكثر. وعليه، فإنّ حبَّ الله للإنسان سيكون مرتبطًا بمدى كمالهم وقربهم منه تعالى؛ فكلّما كان الإنسان أكمل سيكون محبوبًا عند الله أكثر ورضاه عنه أكبر.

يتعرّض القرآن للأشخاص الذين وصلوا إلى هذه الدرجة فيقول عنهم: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[1]؛ ﴿يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[2]، ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرۡضِيَّةً﴾[3].

وقد عدّ أمير المؤمنين عليّ عليه السلام هذا المقام إكرامًا من الله لعبده، فيقول: «إذا أكرم الله عبدًا شغله بمحبّته»[4].

ويروى عن الإمام الحسين عليه السلام أيضًا قوله: «أنت الذي أشرقتَ الأنوار في قلوب أوليائك، حتى عرفوك ووحّدوك، وأزلت الأغيار عن قلوب أحبّائك، حتى لم يحبّوا سواك، ولم يلجأوا إلى غيرك»[5].

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٦٥.

(٢) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.

(٣) سورة **الفجر**، الآيتان ٢٧ و٢٨.

(٤) عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ١٩٩، الحديث ٣٩٦٤.

(٥) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩٥، الصفحة ٢٢٦ (مقطع من دعاء عرفة).

ويصف الإمام السجّاد عليه السلام هذا المقام بقوله: «وقرّت بالنظر إلى محبوبهم أعينهم [...] وما أطيب طعم حبّك، وما أعظم شرب قربك، فأعذنا من طردك وإبعادك»[1]؛ وعن ما وصل إليه في هذا المقام يقول عليه السلام: «سيّدي أنا من حبّك جائع لا أشبع، أنا من حبّك ظمآن لا أروى، وا شوقاه إلى من يراني ولا أراه»[2] .

الكمال النهائي وتأمين أهداف الآثريّين

اعتبر كلّ من مذاهب الآثريّة في الأخلاق أنّ هدف الأخلاق هو خير الفاعل الأخلاقي وسعادته؛ أمّا أتباع مذهب اللّذّة اعتبروه لذّة الفاعل الأخلاقي، وأمّا الزاهدون فذهبوا إلى أنّ الهدف هو راحة البال وطمأنينته، وأمّا أتباع مذهب القدرة اعتبروه كامنًا في تحصيل القدرة، وأمّا أصحاب التناغم العقلاني فيرَون أنّ الهدف نوع حياةٍ للفاعل الأخلاقي تتوافق وطبيعة الإنسان وهي تحصل في ظلّ حاكميّة العقل. وكنّا قد تعرّفنا في الدرس السادس على هذه المذاهب، وأشرنا هناك إلى قصور هذه المذاهب وإلى الإشكالات الواردة عليها، على الرغم من كون الأهداف التي حدّدوها مطلوبة للإنسان بمقتضى طبيعته. وتتحصّل جميع الأهداف التي ذكرتها مذاهب الآثريّة بناءً على المذهب الإسلامي في الأخلاق، الذي يرى أنّ هدف الأخلاق هو الكمال الاختياري للإنسان، وأنّ ملاك هذا الكمال هو القرب من الله سبحانه.

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٩١، الصفحة ١٥١ (مقتطفات من مناجاة العارفين).

(٢) ابن طاووس، **إقبال الأعمال**، الجزء ١، الصفحة ١٣٥.

أمّا كيفية تحصيل جميع هذه الأهداف بالوصول إلى كمالِ القرب الإلهي، فهو ما سنوضّحه بالتالي:

اللّذّة

حينما نحصل على كمال من الكمالات مع إدراكنا لذلك تحصل لدينا حالة تسمّى باللّذّة. مثلًا، حينما نجد جوابًا لسؤالٍ يشغلنا، أو حينما نحصِّل مهارة من المهارات، فإنّنا نلتذّ بذلك. طبعًا، الإنسان موجود ذو أبعادٍ مختلفة؛ ذلك أنّه برفع حاجات كلّ بعدٍ من أبعاده فإنّه سيحصّل - من جهةٍ - كمالًا، ويمكن لجميع هذه الحاجات المرفوعة أن توجب اللّذّة للإنسان؛ كما هو حال الجائع الذي يحصّل لذّةً بالشبع أو الشخص الذي يلتذّ بمشاهدة المناظر الطبيعيّة. لكنّ أعلى درجة من اللّذّة تحصل للإنسان عندما يصل إلى أعلى الكمالات ويُدركها بلا واسطة وبعلمه الحضوري. وقد قلنا سابقًا: إنّه بوصول الإنسان إلى كماله النهائي يمكن أن يحوز أعلى درجات الكمال من خلال العلم الحضوري التامّ. فالوصول إلى الكمال النهائي يترافق مع أشدّ لذّةٍ ممكنة؛ اللذة التي لا تكون متقيّدة بالتصرّم الحاصل في جميع الأمور الدنيويّة. ومن هنا، فهي تبقى إلى ما بعد الممات أيضًا، بل ستتحقّق في ذلك العالم بشكلٍ خالصٍ أَبَدِيٍّ دون أيّة منغّصات.

يبيّن القرآن الكريم في آيات كثيرة أنواع اللذائذ والنعم التي يتمتّع بها أهل الجنّة، ويؤكّد خلوص هذه النعم واللذائذ من الصعوبات والكدورات، مضافًا إلى سموّها وترفّعها بالمقارنة مع لذائذ الدنيا

ونِعَمِها. ومن جملة تلك الآيات: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ۝١٦ وَٱلْـَٔاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ﴾[1]؛ ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ﴾[2]؛ ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[3]؛ وينقل عن لسان أهل الجنة: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ۝٣٤ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾[4].

يقول نبيّ الإسلام ﷺ في وصف هذه النعم: «فيعطيهم الله ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولم يخطر على قلب بشر»[5].

هذا، ويلتذّ الإنسان الذي وصل إلى أعلى درجات الكمال باللذائذ المعنويّة في الآخرة، مضافًا إلى اللذائذ المادّيّة التي يتمتّع بها في ذلك العالم، وهي لذائذ أسمى وأعلى بمراتب من لذائذ الآخرة المادّيّة، ويعبّر القرآن عن ذلك بقوله: ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ﴾[6]. ونقرأ في حديث المعراج قول الله سبحانه لنبيه ﷺ: «يا أحمد إنّ في الجنّة قصرًا [...] فيها الخواصّ، أَنظر إليهم كلّ يوم سبعين مرّة

---

(١) سورة **الأعلى**، الآيتان ١٦ و١٧.

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ٣٢.

(٣) سورة **الزخرف**، الآية ٧١.

(٤) سورة **فاطر**، الآيتان ٣٤ و٣٥.

(٥) الميرزا حسين، المحدّث النوري، **مستدرك الوسائل**، الجزء ٦، الصفحة ٦٣.

(٦) سورة **التوبة**، الآية ٧٢.

وأُكلّمهم [...] وإذا تلذّذ أهل الجنّة بالطعام والشراب، تلذّذوا بكلامي وذكري وحديثي»[1]. يقول الإمام السجّاد عليه السلام الذي يعدّ من خواصّ الأولياء الإلهيّين: «وَأَسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّة بِغَيْرِ ذِكْرِكَ، وَمِنْ كُلِّ راحَة بِغَيْرِ أُنْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ سُرُور بِغَيْرِ قُرْبِكَ»[2].

راحة البال

ينشأ القلق وتشويش الخاطر بشكلٍ عامّ من احتمال الإنسان أن يذهب سعيه وجهده سدىً دون أن يحقّق مبتغاه أو أن يفقد ما حصّله بعد فترة. لكن، لا وجود لهذا التذبذب في طريق السعي إلى الكمال الحقيقي، فلا قلق من زوال الكمال - حتى بعد الموت - لأنّه يبقى في النفس الإنسانيّة ولا يزول. لهذا، لا نجد عند السالك طريق الكمال النهائي غير همّ الجدّ والسعي أكثر في طريق القرب الإلهي، وسيكون من الطبيعي حينئذ ألّا يشعر هذا السالك بالنقص أو الضعف مقابل الشَّرِهين على الطعام، وأسيري الشهوات، والظالمين، وأصحاب الشهرة، مضافًا إلى أنّه لن يغبطهم على حياتهم. هذا، ولا يعتبر اللذائذ الفانية في هذه الدنيا أبدًا هدفًا لحياته مع أنّه يستفيد الاستفادة الكاملة منها جميعًا في سبيل الوصول إلى هدفه، فلا يعرض عليه القلق أبدًا جرّاء فقدان هذه اللذائذ، بل إنّه يتمتّع بالطمأنينة المطلقة بوصوله إلى الكمال النهائي.

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٤، الصفحة ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٩١، الصفحة ١٥ (مقطع من مناجاة الذاكرين).

هؤلاء الأشخاص يطمئنّون بالذكر الإلهي ولا يعيشون أدنى خوفٍ أو وحشة بفضل الدعم والتأييد الإلهي؛ يذكر ذلك القرآن الكريم في قوله: ﴿أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾[1]؛ ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2]؛ ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَـٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾[3].

بعد أن لاحظ الزاهدون أنّ ترك الدنيا ولذائذها يستحقّ الطمأنينة عمدوا إلى نفي اللذائذ الدنيويّة من أصل وسلكوا هذا النهج في سبيل الحصول على الطمأنينة؛ هذا والحال أنّ الموجب للقلق ولتشويش الخاطر ليس مجرّد الاستفادة من هذه النعم واللذائذ الدنيويّة، بل الموجب لذلك هو التعلّق بها، ويتبلور هذا التعلّق حينما يتّخذ الإنسان الدنيا هدفًا نهائيًّا، بدل أن تكون وسيلةً للوصول إلى الهدف النهائي.

لكنّ الإسلام يصحّح هذه النظرة الخاطئة إلى الدنيا، حيث يعتبرها وسيلةً لكسب السعادة الأبديّة في عالم الآخرة. ومن هنا، تكتسب الدنيا قيمتها؛ يقول الإمام الصادق عليه السلام عن خاصية الدنيا هذه: «نعم العون على الدنيا الآخرة»[4].

وقد وقعت الدنيا موقع ذمّ في الإسلام، حتى إنّها اعتبرت رأس كلّ خطيئة؛ لأنّ الرؤية الكونيّة الإسلاميّة تؤمن بأنّ الدنيا ما هي إلّا مرحلة

---

(١) سورة **الرعد**، الآية ٢٨.

(٢) سورة **يونس**، الآية ٦٢.

(٣) سورة **الفجر**، الآيات ٢٧ إلى ٣٠.

(٤) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٥، الصفحة ٧٢.

قصيرة جدًّا من حياة الإنسان. لذا، فإنّ حبَّها والتعلّق بها، أو قل: جعلها الهدف النهائي، يوجب الغفلة عن كمال الإنسان الأصيل وعن الحياة الأخرويّة اللا متناهية. ولهذا، يذكر الإمام الصادق عليه السلام بأنّ: «رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا»[1]. ويقول الإمام علي عليه السلام في عبارة موجزة مظهرًا فيها آثار التعامل مع الدنيا بوصفها هدفًا أو وسيلةً: «وَمَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَّرَتْهُ، وَمَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتْهُ»[2].

القدرة

يؤمّن القرب من الكمال المطلق الحصول على أعلى قدرة ممكنة للإنسان؛ فالإنسان الذي يصل إلى هذا المقام، ويدرك القدرة الكاملة المتّصلة بالقدرة الإلهيّة التي حصّلها، لن يحسّ أبدًا بالضعف أو الخوف من أيّة قدرة أخرى تقف في وجهه.

تظهر لنا بعض الروايات أنّ الإنسان الذي يسلك طريق القرب الإلهي الذي يهديه إليه الله سبحانه سيتمتّع بقدرة يمكنه من خلالها التصرّف في عالم الوجود كالباري تعالى. من جملة هذه الروايات الحديث القدسي التالي: «يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا غَنِيٌّ لاَ أَفْتَقِرُ، أَطِعْنِي فيما أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ غَنِيًّا لا تَفْتَقِرُ؛ يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا حَيٌّ لا أَمُوتُ، أَطِعْني فيما

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣١٥.

(٢) **نهج البلاغة**، الخطبة ٨٢.

أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ حَيًّا لا تَمُوتُ؛ يَا ابْنَ آدَمَ أَنا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ، أَطِعْني فيما أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ»[1].

التناغم العقلاني

يلزم من الوصول إلى الكمال النهائي رفع جميع الحاجات الوجوديّة للإنسان بما يتلاءم مع الكمال الأصيل والقرب الإلهي، وما دام الإنسان يرى مطلوبه الأصلي في كماله الحقيقي، فإنّه سيسعى في تأمين جميع حاجاته الأخرى لا لشيء إلّا لأنّها مقدّمة وطريق لتأمين كماله الأصيل. وعليه، سيكون وسطًا من غير إفراط ولا تفريط في تأمين متطلّباته الأخرى، بحيث إنّها لا تنافي مطلوبَه الأصلي. وهذا السبيل هو الذي يؤيّده العقل بالكامل. من هنا، فإنّه ومن وجهة نظر الإسلام يمكن الوصول إلى قمّة الكمال الأخلاقي عن طريق اتّباع أحكام العقل وتسليطه على الرغبات والشهوات الإنسانيّة؛ يـروى عن الإمـام عليّ عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ اللهَ رَكَّبَ فِي الْمَلائِكَةِ عَقْلًا بِلا شَهْوَةٍ، ورَكَّبَ فِي الْبَهائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ، ورَكَّبَ في بَني آدَمَ كِلْتَيْهِما؛ فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌمِنَ المَلائِكَةِ، ومَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّمِنَ البَهائِمِ»[2]؛ وروي عنه في موضع آخر أنّه قال: «إنّ أفضَلَ النّاسِ عِندَ اللهِ مَن أحيا عَقلَهُ ، وأماتَ شَهوَتَهُ»[3].

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٩٠، الصفحة ٣٧٦.

(2) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٥، الصفحتان ٢٠٩ و٢١٠.

(3) الميرزا حسين المحدث النوري، **مستدرك الوسائل**، الجزء ١١، الصفحة ٢١١.

من الممكن أن يحصل خلل في الوصول إلى الهدف الأصلي إذا ما صار هناك تعدّ أو تقصير في تأمين الحاجات الوجوديّة المختلفة في ظلّ تزاحم الأمور الاختياريّة. لذا جاءت التوصية في الإسلام بمراعاة الحدّ الوسط على لسان أمير المؤمنين عليه السلام: «خير الأمور النمط الأوسط، إليه يرجع الغالي وبه يلحق التالي»[1].

أمّا فيما يخصّ الموقف من قاعدة الحدّ الأوسط في المذهب الأخلاقي الإسلامي، فيجب التنبيه إلى أمرين في هذا الشأن:

الأول: أنّ هذه القاعدة هي صرف قاعدة عمليّة من أجل تحصيل الكمالات الأصيلة والفضائل الأخلاقيّة؛ أمّا نفس الفضائل فكلّما ازداد فضلها كانت مطلوبة بشكل أكبر. لذا، نجد في المذهب الأخلاقي الإسلامي أنّ السعادة، والفوز، والفلاح، والتقوى، أمور قيميّة مطلقًا، وآخر درجاتها الممكنة، والتي تعبّر عن أعلى مراتب التقرب من الباري تعالى تكون الأشد مطلوبيّة.

الثاني: أنّ الحدّ الوسط المطلوب هو السبيل الأكثر تأثيرًا في تأمين الوصول إلى الهدف الأصلي، وهو يختلف باختلاف الموارد والحالات. هـذا، ولم يكتف الإسـلام بهذه القاعدة في مقام تحديد الوظيفة الأخلاقيّة، فقد عيّنت النصوص الدينيّة التي تعرّضت إلى القوانين

---

(١) عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ١٠٤، الحديث ١٨٦١.

والإرشـادات الأخلاقيّة الحدّ الوسط المطلوب في جملة من الأمور المختلفة.

بناءً على ما تقدم، ستتحقّق - بالوصول إلى الكمال النهائي - جميع أهداف الآثريّين في حدّها الأعلى، ودون أن يحصل تزاحم فيما بينها. وفي الحقيقة، إنّ جميع هذه النتائج المطلوبة إنّما هي من آثار معرفة الله سبحانه. نقرأ في حديثٍ وارد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَّعَ اللهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ونَعِيمِهَا، وكَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقَلَّ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطَؤونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ، ولَنُعِّمُوا بِمَعْرِفَةِ اللهِ جَلَّ وعَزَّ وتَلَذَّذُوا بِهَا تَلَذُّذَ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجِنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللهِ. إِنَّ مَعْرِفَةَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ آنِسٌ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وصَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ ونُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وقُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وشِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سُقْمٍ»[1].

وقد نقل أيضًا عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في ما كلّم الله سبحانه نبيّه في ليلة المعراج أنّه قال: «فإذا استيقن العبد لا يبالي كيف أصبح بيسر أم بعسر. وإذا كان العبد في حالة الموت يقوم على رأسه ملائكة [...] فتطير الروح من أيدي الملائكة، فتصعد إلى الله في أسرع من طرفة عين، ولا يبقى حجاب ولا ستر بينها وبين الله تعالى والله عز وجل إليها مشتاق [...] فتقول الروح: إلهي عرّفتني نفسك، فاستغنيت بها عن جميع خلقك، وعزّتك وجلالك، لو كان رضاك في ان أقطع إربًا إربًا،

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٨، الصفحة ٢٤٧.

وأقتل سبعين قتلة بأشدّ ما يقتل به الناس، لكان رضاك أحبّ إليّ [...] فقال الله عزّ وجلّ: وعزّتي وجلالي، لا أحجب بيني وبينك في وقت من الأوقات؛ كذلك أفعل بأحبّائي [...] فمن عمل برضاي ألزمه ثلاث خصال: أعرفه شكرًا لا يخالطه الجهل، وذكرًا لا يخالطه النسيان، ومحبّة لا يؤثِر على محبّتي محبّة المخلوقين، فإذا أحبّني أحببته، وأفتح عين قلبه إلى جلالي»[1].

ويبقى أنّ الوصول إلى الكمال النهائي هل يؤمن أيضًا الأهداف التي طرحها الإيثاريّون والجماعانيّون. هذا ما سنتعرّض له في الدرس القادم بعد البحث عن قيمة الأفعال إن شاء الله تعالى.

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٤، الصفحتان ٢٧ و٢٨.



خلاصة الدرس

١- يتبع تحديد قيمة الأفعال الاختياريّة وإمكانيّة الاختيار المعقول في موارد التزاحم لتحديد معيار القيمة الأخلاقيّة.

٢- يتمتّع كمال الإنسان الاختياري بقيمة ذاتيّة؛ لكنّ هذا المقدار من التحديد غير كاف لتعيين معيار القيمة، بل يجب تحديد معيار ليتسنّى تحديد الكمال الاختياري.

٣- الكمال النسبي هو الكمال المقيس إلى موجود معين، وفي غير هذه الحالة يكون الكمال غير نسبي.

٤- يسمّى الكمال المرتبط بخاصّيّة الموجود الأساسيّة بالكمال الأصيل، أمّا الكمال المرتبط ببقيّة خصائص الموجود فإنّه يسمّى بالكمال المقدّماتي فيما إذا كان يصبّ في إطار تحصيل الكمال الأصيل.

٥- كلّما كان المخلوق أقرب إلى الله سبحانه كلّما كان أكمل؛ كما أنّ اللون كلّما كان أقرب إلى أفتح الألوان كان فاتحًا أكثر.

٦- كمال الإنسان في قربه من الله تعالى. فمعيار كماله الاختياري - الذي يتمتّع بقيمة ذاتيّة من وجهة نظر الأخلاق - هو القرب الاختياري من الله سبحانه.

٧- لا يقف قرب الإنسان الاختياري من الله سبحانه عند أيّ حدٍ عدا ما يعدّ من الكمالات الإلهيّة الخاصّة.

٨- استعمل القرآن الكريم مصطلحات «السعادة»، «الفلاح» و«الفوز» للإشارة إلى القيمة الذاتيّة، أما «التقوى» فقد جاءت صفةً عامّةً تشير إلى الكمال الإنساني.

٩- يتبلور بشكل كامل العلم الحضوري للإنسان بنحو وجوده - الذي يعدّ عين وجوده - حينما يصل إلى الكمال النهائي؛ أي: إلى أعلى حدّ يمكن أن يفرض من القرب إلى الله، وحينها يعاين الإنسان بشكل واضح فقره وحاجته إلى الله ويعاين غنى الله واستقلاله أيضًا.

١٠- يعدّ ميل الإنسان إلى الكمال تابعًا لمعرفته بالكمال. وبالوصول إلى الكمال النهائي يحب الإنسانُ اللهَ أكثر من أيّ شيءٍ آخر، ولا يحبّ شيئًا من الأشياء إلا بما هو ظلّ له تعالى.

١١- كلّما كان الشيء مسانخًا أكثر للكمال الإلهي أحبّه الله أكثر. وفي النتيجة، كلّما كان الإنسان أكمل كان محبوبًا عند الله أكثر.

١٢- عند الوصول إلى الكمال النهائي تتحقّق أشدّ لذّة ممكنة؛ لأنّ اللّذّة تحصل من جراء الحصول على الكمال وإدراك ذلك. وفي المقام، تحصّل أكبر كمال ممكن مع إدراكه بالعلم الحضوري التامّ والكامل. تفوق هذه اللّذّة جميع اللذائذ الأخرى، وهي تبقى إلى ما بعد الموت دون أن يرافقها أيّ نغص أو كدورة، وهي تشمل - مضافًا إلى اللذائذ المادّيّة في الآخرة - اللذائذ المعنوية أيضًا.

١٣- بعد الوصول إلى الكمال النهائي غير المرتبط بالأمور الفانية لن يكون الإنسان رهينة القلق، فلا خوف عنده من عدم الوصول إلى مطلوبه أو من فقدانه لما حصل عليه. وفي النتيجة، فإنّه يصل إلى الطمأنينة الكاملة ويتخلّص من كلّ همٍّ وغمٍّ.

١٤- تعدّ الدنيا وفق الرؤية الإسلاميّة أداةً لكسب السعادة الأخرويّة لا أنّها هدف نهائي قائم بنفسه. بناءً عليه، فإنّ الإنسان - على الرغم من استفادته

الكاملة منها لتحصيل سعادته - لا يتعلّق بها ولا يتكدّر خاطره فيما إذا فقدها.

١٥- يستفيد الإنسان من القدرة الإلهيّة المطلقة باقترابه من الكمال المطلق، فلا يحسّ بالضعف أو الوهن في مقابل القوى الأخرى التي يمكن أن تعترضه؛ بل يمكن للإنسان الكامل - مثل خالقه - أن يتصرّف في عالم الوجود.

١٦- يترتّب على تحصيل الكمال النهائي تأمين جميع الحاجات الوجوديّة للإنسان بما يتلاءم مع القرب الإلهي. لذا - ولأجل تحصيل هذه المرتبة - يجب استنادًا إلى حكم العقل أن يتنزّه الإنسان عن الإفراط أو التفريط في تأمين متطلّباته الأخرى .

١٧- في الإسلام ، كلّما زادت الفضائل الأخلاقيّة كان ذلك أفضل، أمّا تشخيص الحدّ الوسط المطلوب في الأمور الأخرى فيتّضح من العقل ومن النصوص والتوجيهات الدينيّة.

١٨- تتحقّق بالوصول إلى الكمال النهائي جميع أهداف الآثريّين وبشكل كامل ومتناغم. وجميع هذه النتائج إنّما هي من آثار معرفة الله سبحانه.

الأسئلة

١- ما أهمّيّة تحديد معيار القيمة؟
٢- وضّح بالمثال كلًّا من الكمال النسبي وغير النسبي، الكمال المقدّماتي والأصيل.
٣- ما هو معيار تشخيص كمال الإنسان؟ وضّحه.
٤- هل يوجد حدٌّ لقرب الإنسان الاختياري من الله سبحانه؟ بيّن ذلك.
٥- ما هي المصطلحات التي استعملها القرآن للإشارة إلى القيمة الذاتيّة، وما هي الصفة التي استخدمها للإشارة إلى كمال الإنسان بشكل عام؟
٦- بيّن كيفيّة تماميّة العلم الحضوري عند الإنسان عند وصوله إلى الكمال النهائي ليدرك حاجته إلى الله واستغناء الله عن الجميع.
٧- تعدّ المحبّة والرضا الكاملان والمتبادلان بين الإنسان والله من آثار الكمال النهائي للإنسان. أثبت هذه الدعوى، واذكر لها شواهدَ من الآيات والروايات.
٨- تحدّث عن تحصيل الأهداف التالية من خلال الوصول إلى الكمال النهائي:
- اللّذّة.
- الطمأنينة.
- القدرة.
- التناغم العقلاني.

٩- التكبّر المطلق أن يرى شخص نفسه أكبر من البقيّة مطلقًا. بملاحظة أنّ محدوديّة قدرة الإنسان في تحصيل الكمالات الإلهيّة، وضّح كيف تكون صفة التكبّر المطلق كمالًا نسبيًّا وكمالًا للباري تعالى، وكيف أنّها تعدّ صفة نقصٍ للإنسان بحيث إنّ لها قيمة أخلاقيّة سلبيّة بالنسبة إليه.

١٠- بالالتفات إلى آثار الوصول إلى الكمال النهائي، بيّن السبب الذي دعى الإمام زين العابدين عليه السلام إلى أن يرى نفسه أفقر الفقراء في المحضر الإلهي حيث قال: (وأنا أفقر الفقراء إليك)[١].

١١- يذهب بعض العرفاء وبعض علماء الأخلاق المسلمين إلى أنّ منشأ المرتبة العليا من الكمالات والفضائل الأخلاقيّة هو التوحيد، وفي المقابل يقع الشرك والكفر أصلًا لجميع النقائص والرذائل الأخلاقيّة. كيف نرجع المرتبة العليا من الفضائل الأخلاقيّة، كالتواضع، والشهامة، والإيثار، والشجاعة، والعفة، إلى التوحيد، وكيف نرجع الرذائل الأخلاقيّة كالرياء، والحسد، والبخل، والغرور، إلى الكفر والشرك؟

(١) **الصحيفة السجادية**، مقطع من الدعاء العاشر.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- مرتضى مطهري، **مجموعة الآثار**، صدرا، طهران، قم، ١٣٦٨، الجزء ٢٣، الصفحات ٩٣ إلى ٣٢٢ **(انسان كامل)**.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **به سوى خودسازى**، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى قدس سره، قم ١٣٨٠.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **پيش نيازهاى مديريت اسلامى**، تحقيق ونگارش غلامرضا متقي فر، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٧٦، الصفحات ١٥٧ إلى ٢١٢.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **دروس فلسفه اخلاق**، چاپ پنجم، انتشارات اطلاعات، طهران، ١٣٧٤.





الدرس التاسع:

تقييم الصفات الاكتسابية والأفعال الاختياريّة (١)

يتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

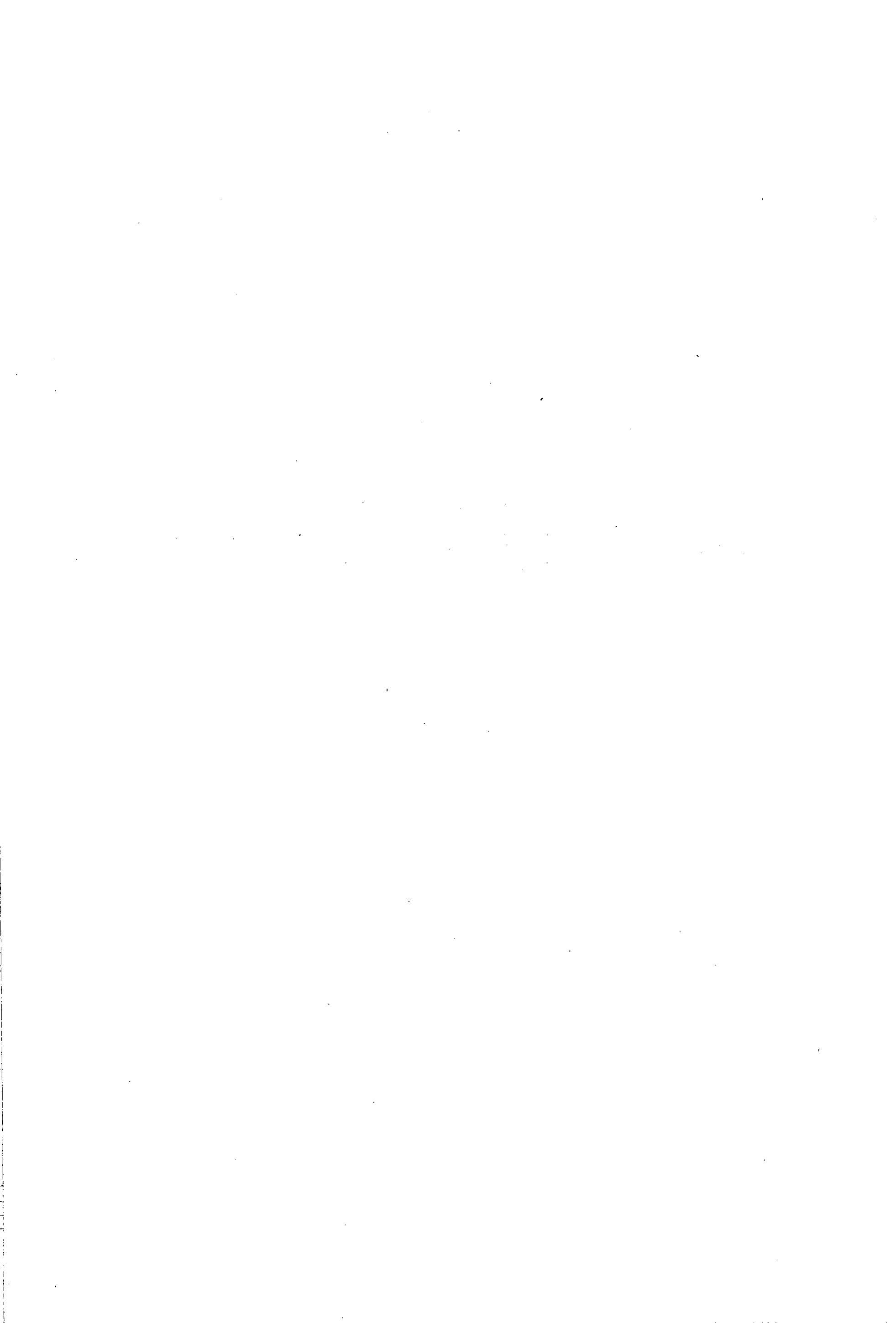
١- تبيان دور الحسن الفعلي والفاعلي في تقييم الأفعال الاختياريّة.

٢- تحديد أفضل الأعمال وأسوئها على أساس معيار القيمة.

٣- القدرة على تقييم أفعاله الخاصّة من جهة أخلاقيّة.

٤- الوقوف على معيار تشخيص الفعل الأفضل في موارد التزاحم.

٥- تنمية دافع انتخاب الأفعال الفضلى والسعي أكثر للإخلاص في العمل.



﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾[1].

(١) سورة المؤمنون، الآيتان ٩٩ و١٠٠.

مقدّمة

بعد إثبات الواقعيّة في الأخلاق وتحديد معيار القيمة الأخلاقيّة في الدرسين السابقين، تصل النوبة إلى البحث في كيفيّة تحديد قيمة الأفعال الاختياريّة والصفات الاكتسابيّة في الأخلاق. والمراد من القيمة هنا هو ذلك المعنى العامّ الذي يشمل اللزوم الأخلاقي أيضًا. لذا، سنعمد في هذا الدرس إلى بيان قيمة الصفات الاكتسابيّة والأفعال الاختياريّة ولزومها في الأخلاق الإسلاميّة، وسنستفيد في هذا الدرس أيضًا - كما في الدرسين السابقين - من آيات القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام لفهم وتبيين وجهة نظر الإسلام، طبعًا هذا بالإضافة إلى الاستفادة من المنهج العقلي.

القيمة الأخلاقيّة للصفات النفسيّة

يمكن تقسيم المفاهيم المستعملة في بيان الصفات النفسيّة إلى قسمين:

بعضها يشير إلى نيل الفاعل الأخلاقي إلى الهدف المطلوب من الأخلاق من قبيل السعادة والفلاح. وهو حال بعض الصفات كالتقوى والعدالة اللتين تشيران - بناءً على ملاك الكمال الإنساني الأصيل وهو القرب من الله - إلى نماذج من هذه الكمالات الأصيلة. في الحقيقة، يشير هذا النوع من الصفات إلى تلك الكمالات التي تهدف الأخلاق إلى تحصيلها، فلها قيمة ذاتيّة[1]. القيمة الأخلاقيّة لهذه الصفات تكمن في كونها تحصل من الإتيان بالأفعال الاختياريّة؛ أي: يمكن للإنسان أن يكون سعيدًا، عادلًا وفالحًا ومتّقيًا من خلال الإتيان بالأفعال الخاصّة والمحدّدة. ومن الواضح أنّ الصفات المقابلة كالشقاوة، والظلم، واللا تقوى صفات في ذاتها ضد القيمة.

على الرغم من دلالة جملة من الصفات، ككون الشخص فنانًا أو حرفيًا أو صاحب مهارة في مجالٍ معيّن، على نوع كمالٍ للإنسان، لكنّها لا تشير إلى أنّ الشخص المتّصف بها حصّل في المجموع كمال

---

(١) لهذا الصنف من الصفات الذي يكشف عن الوصول إلى الكمال أو يبين مصاديق الكمال الإنساني الأصيل مراتب ودرجات؛ بحيث إنّ المراتب الأقلّ تكون مقدّمة وصولٍ إلى المراتب الأعلى. مثلًا، للتقوى مراتب، وللوصول إلى المراتب العليا منها لا بدّ من اجتياز المراتب الدنيا. وعليه فكلّ مرتبة أدنى من الكمال هي مقدّمة للمرتبة الأعلى منها، ويكون لها قيمة غيريّة بالنسبة إلى تحصيلها. وفي الحقيقة، إنّ الصفات المرتبطة بالمراتب الأدنى للكمال مقدّمة للقيام بالأفعال التي تقوّي في النتيجة هذه الصفات وتوصل إلى المرتبة الأعلى من الكمال، وبذلك تكون مقدّمة لتحصيل مراتب الكمال العليا. إذن، لصفات النوع الأول جهتان: فمن جهة هي بالفعل مرتبة من مراتب الكمال الإنساني الأصيل، وبذلك لها قيمة ذاتية، ومن جهة أخرى هي مقدّمة للوصول إلى مراتب الكمال الأعلى، فلها بذلك قيمة غيريّة. يستثنى من ذلك المرتبة النهائيّة من مراتب الكمال الإنساني التي ليست مقدّمة لأيّ أمرٍ آخر فلها قيمة ذاتيّة فقط.



الإنسان الأصيل أو لا؛ لأنّه من الممكن لصاحب الفنّ أو المهارة أن يكون ظالمًا وغير تقيّ. وقد قلنا في الدرس السابق: إنّ هذا النوع من الكمالات إذا ما كان مساعدًا في تحصيل الكمال الإنساني يكون ذا قيمة مقدّميّة، فيجب أن تكون قيمة هذه الصفات قيمة غيريّة؛ لأنّ قيمتها تابعة لمدى مساهمتها في تحصيل الكمال الأصيل، بحيث إنّ قيمتها تكون بنفس مقدار مساهمتها في تلك الكمالات. وفي الحقيقة، إنّ هذه الصفات يمكن أن تصير منشأً لأفعال اختياريّة ينتج عنها ما قد يكون درجةً من كمال الإنسان الأصيل. مثلًا، إذا ما استفاد صاحب الحرفة من حرفيّته في إنتاج بعض الأدوات والمنتجات واستفيد منها في الكمالات الإنسانيّة، كالعدالة والتقوى، فإنّه ستكون الحرفيّة حينذاك ذات قيمة.

وعليه، فإنّ القيمة الأخلاقيّة للصفات من القسم الثاني خاضعة لكيفيّة الاستفادة منها في مقام العمل؛ أي: إنّ قيمة هذه الصفات بتأثيرها في الأفعال الاختياريّة؛ فهي تساوي قيمة الأفعال الاختياريّة الناتجة عنها.

وفي الخلاصة، جملة الصفات التي تعبّر عن الكمال الأصيل للإنسان تتمتّع بقيمة ذاتيّة. أمّا بقيّة الصفات فلها قيمة غيريّة تعادل قيمة الأفعال الاختياريّة الحاصلة منها. أمّا الآن، فيجب أن نبحث عمّا تخضع له القيمة الأخلاقيّة للأفعال الاختياريّة.

القيمة الأخلاقيّة للأفعال الاختياريّة

من الواضح أنّ الأفعال الاختياريّة ليست مطلوبًا أصليًّا، وسعينا للقيام بها بسبب نتائجها المطلوبة لنا؛ كما هو حالنا حينما نسعى وراء الأكل لنشبع، أو نسعى ونجد في العمل لكسب الرزق، وحينما نسعى للتعلم لكي نحصّل المعرفة والاطّلاع.

بعد أن ثبت كون قيمة الأفعال الاختياريّة غيريّة، يظهر أنّ قيمة هذه الأفعال ترتبط بمدى ما تساعدنا به هذه الأفعال في الوصول إلى النتائج التي نطلبها ونبتغيها. ولمعرفة القيمة الأخلاقيّة للأفعال الاختياريّة، علينا أن نحدّد الظروف والشرائط التي توصلنا فيها هذه الأفعال إلى هدف الأخلاق المطلوب.

العاملان المؤثّران في قيمة الأفعال الاختياريّة

نتيجة الفعل معلولة لذلك الفعل، فبناءً على قانون السنخيّة بين العلّة والمعلول لن تُنتج الأفعالُ النتائج التي نحبّها أو نريدها؛ فالفعل المعيّن لا ينتج كلّ نتيجةٍ. ولأنّ قيمة كلّ فعلٍ تتبع قيمة نتيجته، يجب القول بأنّ قيمة كلّ فعلٍ تابعة لنوعه؛ أي: إنّ الأفعال القيميّة فقط هي التي يمكن أن توصلنا إلى النتيجة المطلوبة، وتكون قيمتها بمقدار ما يمكنها أن توصل إلى النتيجة المطلوبة. لذا، فإنّ الأفعال تتفاوت فيما بينها، فلا يمكن أن تكون للأمانة والخيانة قيمة واحدة؛ لأنّ نتائجهما متفاوتة، وكذا فإنّ قيمة التضحية بالروح عمومًا تكون أكبر من قيمة إنفاق الأموال، وأيضًا إنفاق الأموال الكثيرة بشكل عامّ له قيمة أكبر من

إنفاق الأموال القليلة. وفي الواقع، إنّ الأفعال المختلفة التي تؤثّر في تكامل الإنسان أشبه ما تكون بأدوات سير الإنسان إلى الكمال، بحيث أنّ كلًّا من هذه الأدوات له قابليّة ومقدرة معيّنة على المساعدة في قطع الطريق، وتكون قيمة هذه الأدوات بمقدار قابليّتها ومقدرتها، فكلّ فعلٍ يكون قادرًا على المساهمة أكثر في الأخذ بيد الإنسان في السير إلى الكمال يكون ذا قيمةٍ أكثر.

هذا، والأفعال القيميّة في الأخلاق هي الأفعال الاختياريّة التي يتمّ الإتيان بها باختيار الفاعل وتكون مستدامة باستدامة إرادة الفاعل. وعليه، فإنّ النتائج المترتّبة على هذه الأفعال تكون تابعةً لإرادة الفاعل أيضًا. وهذا ما يشبه وسيلة النقل التي نريد أن تنقلنا إلى مقصدنا؛ حيث إنّ الوصول إلى المقصد فيها يكون تابعًا لإرادتنا وقرارنا أيضًا، مع غضّ النظر عن قدرة هذه الوسيلة وعن مقدار المسافة التي يمكن أن تقطعه بنا؛ والسبب في ذلك أنّ قرار المسير بها بيدنا، فهي تنتقل بنا إلى المسافة والاتّجاه الذي نريده ونقرره. طبعًا، من الممكن أن نأخذ بعين الاعتبار أهدافًا متعدّدة يكون بعضها في طول الآخر، لكن يبقى أنّ نتيجة الحركة بوسيلة النقل هذه هو الهدف الذي نريد أن نصل إليه في النهاية.

وفي الحقيقة، إنّ نية الفاعل من الإتيان بفعله الاختياري هي الوصول إلى هدف أو أهدافٍ معيّنة، فالهدف الذي يريد الفاعل أن يصل إليه في النهاية هو الهدف الغائي له والمتعلّق النهائي لنيّته. والحاصل أنّ نتيجة الفعل الاختياري تابعة أيضًا لنيّة الفاعل من القيام

بذلك الفعل؛ أي: إنّها تابعةٌ لما يريده الفاعل في نهاية المطاف أن يصل إليه. ويُعلم إذن من تبعيّة قيمة الفعل الاختياري للنتيجة الحاصلة منه أن هذه القيمة تابعة أيضًا لنيّة الفاعل، فيظهر من كلّ ذلك دور النية في قيمة الفعل(1).

مسجد بهلول

ينقل أنّه بينما كان الناس في طور بناء مسجدٍ، جاءهم بهلول وسألهم: ماذا تصنعون؟ فقالوا له: نبني مسجدًا، فأجابهم: ولماذا تبنون المسجد؟ فقالوا: وهل يُسأل عن سبب بناء المسجد! بناؤه رضًا لله! فأراد بهلول أن يختبر مدى إخلاصهم، فأوصى سرًّا أن ينقش على صخرةٍ «مسجد بهلول» وتنصب على باب المسجد.

---

(1) المراد من الفعل هنا التصّرفات والأفعال الظاهريّة التي تتمّ من خلال الأعضاء والجوارح الخارجيّة؛ كبذل المال للفقراء. وبهذا المعنى يمتاز الفعل عن النيّة ويكون في قبالها. لكن، لمّا كنّا نرى أنّ الفعل الاختياري أعمّ من الفعل الخارجي والنفسي - الجوارحي والجوانحي - لا تكون النيّة عاملًا آخر في قبال الفعل، بل تكون حينئذ نوعًا من أنواع الفعل الاختياري، من نوع الأفعال النفسيّة. حتى إنّ الأفعال التي تتمّ من خلال الأعضاء والجوارح تعدّ من الأفعال الاختياريّة للإنسان؛ لأنّها تكون نابعة عن نيّة. وفي الحقيقة، إنّ الافعال الجوارحيّة هي ظهور وتجلٍّ للأفعال الجوانحيّة، فهي تظهر مع تحقّق بقيّة الشروط الأخرى. ومثاله حينما ننوي حقيقةً وواقعًا مساعدة الفقراء، فإنّه عندما يتواجد الفقير ويكون لدينا شيئا للإنفاق ويتاح إيصاله له، فإنّ هذا الفعل يتحقّق حينئذ. والفعل الذي يؤثّر مباشرة في الكمال والنقص هو النيّة. طبعًا، الأفعال الجوانحيّة تتحقّق بالضرورة فيما إذا تمّت جميع الشروط المتبقية، بعد ذلك تهيّئ هذه الأفعال ظروفًا جديدة يمكن معها للفاعل الأخلاقي بإراداته ونواياه الجديدة أن يصل إلى كمالات أخرى.



وفي اليوم التالي، أتى البنّاؤون ورأوا أنه كُتِب على باب المسجد «مسجد بهلول»، فغضبوا وراحوا يسعون وراء بهلول فنهروه قائلين: أنّى لك أن تُغفِل جهود الآخرين وتعبهم لتنسب المسجد إلى نفسك؟! فأجابهم بهلول: أين قولكم أنكم بنيتم المسجد لله سبحانه؟ إذا اشتبه الناس وظنّوا أنّي من بنى المسجد فإنّ الله سبحانه لا يشتبه (نقلًا عن الشهيد مطهري، **مجموعه آثار**، الجزء ١، الصفحة ٣٠٣).

يعلم ممّا تقدّم أنّ نتائج الأفعال وقيمتها تتبع أمرين: الأول منها هو نوع الفعل، والثاني العلّة الغائيّة أو المتعلّق النهائي لنيّة الفاعل من الإتيان بالفعل. فلتحديد القيمة الأخلاقيّة لفعلٍ من الأفعال يجب ملاحظة أمرين اثنين: أولًا: يجب ملاحظة أنّ هذا الفعل قابل لتحصيل أيّة درجة من الكمال؛ ثمّ ننظر في أنّ الفاعل أيّة درجة من هذه الدرجات يريد في النهاية من الفعل. والخلاصة: يمكن أن يقال: القيمة الغيريّة لكلّ فعلٍ من الأفعال تساوي القيمة الذاتيّة لدرجة الكمال الاختياري للإنسان (القرب الاختياري من الله سبحانه) التي تتناسب مع ذلك الفعل والهدف الغائي للفاعل.

يشير القرآن الكريم إلى تفاوت الأعمال فيما بينها: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ﴾[1]. ويرى أنّ الطريق الذي يمكن باتّباعه أن يصل الإنسان إلى السعادة والكمال الحقيقيّين هو الدين «الحقّ» الذي

---

(١) سورة **فصلت**، الآية ٣٤.

يسمّى الطريق «المستقيم» وطريق «الهداية»، ويسمّي الطرق الأخرى طرق «الباطل» و«الضلال»:

﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلْبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْۚ﴾[1]؛ ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[2]؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَاۖ﴾[3]؛ ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[4]. إذن، طريق الحقّ ليس تابعًا لآراء الأشخاص، بل إنّ أكثر الناس على ضلال والتبعيّة لهم ستكون موجِبة للضلال أيضًا: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾[5]. والمسلمون يطلبون من الله في صلواتهم اليوميّة لا أقل عشر مرات أن يهديَهم الصراط المستقيم: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾[6].

هذا ويظهر أنّ النصوص الإسلاميّة قد أشارت إلى أنّ مبدأ الأعمال هو النيّة؛ كما نرى في رواية عن النبي ﷺ: «كُلُّ عاملٍ يَعْمَلُ عَلى نيَّتِهِ»[7]؛ وفي رواية أخرى عنه ﷺ: «إِنَّمَا الأعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ ولِكُلِّ امْرِئٍ

---

(1) سورة **محمد**، الآية ٣.
(2) سورة **النساء**، الآية ١١٦.
(3) سورة **يونس**، الآية ١٠٨.
(4) سورة **آل عمران**، الآية ٨٥.
(5) سورة **الأنعام**، الآية ١١٦.
(6) سورة **الفاتحة**، الآية ٦.
(7) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٨٤.

مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ امْرَأَةٍ يتزوّجها فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»[١]. وحينما سمع النبي الأكرم ﷺ أنّ بعض المسلمين يشاركون في الحروب فقط بقصد جمع الغنائم والحصول على الدواب والبهائم قال: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، ولِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ غَزَا ابْتِغَاءَ مَا عِنْدَ اللهِ، فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ، ومَنْ غَزَا يُرِيدُ عَرَضَ الدُّنْيَا أَوْ نَوَى عِقَالًا لَمْ يَكُنْ لَهُ إِلَّا مَا نَوَى»[٢].

بناءً عليه، فإن الفعل القيم في الإسلام هو الفعل المشتمل على الحسن الفاعلي (حسن نية الفعل) مضافا إلى الحسن الفعلي (حسن نوع الفعل)، ويسمى الفعل الذي يملك هاتين الخاصيتين بـ «العبادة»، والعبادة هي الصراط المستقيم. جاء في الذكر الحكيم: ﴿وَأَنِ ٱعۡبُدُونِيۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ﴾[٣]؛ وقد فسر الإمام الصادق عليه السلام العبادة بقوله: «حسن النية بالطاعة من الوجوه التي يطاع الله منها»[٤]. وعليه، فالهدف من خلق الجن والإنس الوصول إلى الكمال عبر العبادة: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ﴾[٥]. بل الهدف من خلق بقيّة المخلوقات تكامل الإنسان، فقد هيّأ الله سبحانه جميع الظروف التي يمكن من خلالها أن يتسنّى للإنسان القيام بأفضل

---

(١) الميرزا حسين المحدث النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، الجزء ١، الصفحة ٩٠.

(٢) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٦٧، الصفحة ٢١٢.

(٣) سورة **يس**، الآية ٦١.

(٤) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٨٣.

(٥) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

الأعمال وباختياره ليصل إلى أعلى درجات الكمال. يقول القرآن في هذا المجال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ﴾[1].

الدرجات المختلفة لقيمة الأعمال الاختيارية

بناءً على أنّ قيمة الفعل غيريّةً يتبيّن أنّ نتيجة الفعل كلّما كانت أكمل، فإنّ الفعل سيكون ذا قيمةٍ أكبر، فالفعل الذي تكون نتيجته الكمال النهائي للإنسان سيكون الأكثر قيمة. وقد مرّت في الدرس السابق الإشارة إلى ما يترتّب على الوصول إلى الكمال النهائي من العلم الحضوري التامّ بفقرنا إلى الله وغناه عنّا، مضافًا إلى المحبّة والرضا الكاملين والمتبادلين بين الله وعبده. وعليه، فيمكن تحديد قيمة الفعل من خلال الوقوف على مقدار ما يحقّقه من هذه الأهداف، فالفعل الذي يكون مؤدّيًا إلى معرفة أكبر بإدراك الإنسان لحقيقة وجوده ولعلاقته بالله تعالى سيكون ذا قيمةٍ أكبر، وكلّما كان الفعل مدعاةً للرضا الإلهي أكثر كان ذا قيمة أكبر أيضًا. طبعًا، الله سبحانه يحبّ أكثر الأشياء ذات الكمال الأكبر. وعليه، فهو تعالى يرضى أكثر عن الأعمال التي يترتّب عليها كمالًا أكبر.

ولتحديد مقدار قيمة الفعل يجب علينا ملاحظة الفعل من جهتي نوعه ونيّة فاعله التي تصدر عنها، وذلك لما مرّ سابقًا من أنّ قيمة الفعل تابعة لعاملين: الأول نوع الفعل، والثاني نيّة فاعله.

---

(١) سورة هود، الآية ٧.



تقييم الفعل من جهة نوعه

بناءً على ملاك إدراك الإنسان لفقره إلى الباري وغناه تعالى، فإنّ الفعل الذي يقوّي هذا الإدراك ويعزّزه سيكون فعلًا قيميًّا. وكلّما كان للفعل قابليّة أكثر في تقوية هذا الإدراك في الإنسان سيكون ذا قيمة أعلى من جهة نوعه؛ فعبوديّة الله وإظهار الفقر والحاجة إليه - إذن - تعدّان أكثر الأفعال قيمةً على الإطلاق.

وتعدّ أيضًا في الإسلام الأعمال العباديّة على اختلاف أنواعها التي تقوّي العلاقة الباطنيّة بين الإنسان وربّه من الأفعال الأكثر قيمة. ويتصدّر هذه الأعمال الدعاء والصلاة لقابليّتهما العالية في تغذية وتقوية هذه العلاقة، لذا اعتبرت الصلاة أفضل الأعمال؛ فقد نقل عن الإمام علي عليه السلام: «الله الله في الصلاة فإنها خير العمل»[1]؛ وقد نقل عنه أيضًا عليه السلام وعن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قولهما: «الدُّعَاءَ مخّ الْعِبَادَةُ»[2].

أما على أساس ملاك رضا الله سبحانه، فالفعل القيمي هو الفعل الذي يزيد - في المجموع - الكمالات الوجوديّة، وكلّما كانت قابليّة الفعل لزيادة الكمال أكثر كان أكثر قيمةً. وبالالتفات إلى الهدف النهائي من الخلق وهو وصول الإنسان إلى الكمال اللائق به، سيتّضح أنّ تمهيد طريق التكامل للناس من أكثر الأفعال قيمةً في المجال الاجتماعي، هذه الأفعال التي تبدأ بمساعدة الناس

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٧، الصفحة ٥٢.

(٢) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٧، الصفحة ٢٨.



في رفع حاجاتهم المادّيّة، وتنتهي بهدايتهم إلى طريق الكمال والدين الحقّ. روي في هذا المجال عن النبي الأكرم ﷺ أنّه قال: «وَأَحَبُّ الأَعْمَالِ إِلَى اللهِ سُرُورٌ تُدْخِلُهُ عَلَى مُؤْمِن، تطرد عنه جوعته وتَكْشِفُ عَنْهُ كُرْبَته»[1]؛ وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام: «من كَمالِ السَّعادَةِ السَّعْيُ في صَلاحِ [إصلاح] الْجُمْهورِ»[2]. وفي رواية أخرى عنه عليه السلام عن النبيّ الأكرم ﷺ أنّه قال يوم خيبر: «لأن يَهدِي الله بِكَ رَجُلًا واحِدًا خَيرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَت عَلَيهِ الشَّمس»[3]. وممّا نقل عن النبيّ الأكرم ﷺ: «إنَّ أَعْظَمَ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ يوْمَ القِيامَةِ أمشَاهُمْ فِى أرْضِهِ بِالنَّصِيحَةِ لِخَلْقِهِ»[4]، وفي نقل غيره جاء عنه ﷺ: «أَحَبُّ عِبادِ اللّه إلَى اللّه أنفَعُهُم لِعبادِهِ، وأقوَمُهُم بِحَقِّهِ»[5].

وتأتي في المقابل الأفعال التي توجب الإعراض عن الله والوقوف في وجهه بحيث يضع الفرد أو المجموعة أنفسهم أو أيَّ مخلوق آخر مكان الله سبحانه الموجود المستقل. يأتي في طليعة هذه الأفعال الشرك، النفاق، التكبر مقابل الباري تعالى وإضلال الناس، وتعتبر هذه الأفعال من أسوأ الأفعال لدرجة يعد مرتكبوها من أظلم الناس وأكثر بغضة من الله سبحانه؛ من الشواهد القرآنية على ذلك: وَمَنْ

---

(١) المصدر نفسه، الجزء ١٦، الصفحة ٣٥٣.

(٢) عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ٤٨٢، الحديث ١١١٢٨.

(٣) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٣٢، الصفحة ٤٤٨.

(٤) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٢٠٨، الحديث ٥.

(٥) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٤، الصفحة ١٥٤.

أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا[١]؛ أيضًا قوله: ﴿إِنَّ اللَّه لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾[٢]؛ عن المنافقين يذكر: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّـارِ﴾[٣]. وفي الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام: «وَمَا أَحَدٌ أَبْغَضَ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مِمَّنْ يَسْتَكْبِرُ عَنْ عِبَادَتِهِ، وَلَا يَسْأَلُ مَا عِنْدَهُ»[٤].

وفيما يخصّ إضلال الآخرين جاء في الكتاب العزيز: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٥]؛ يوصّف الإمام الحسن العسكري عليه السلام العلماء الذين لا يتوفّر فيهم الصفات المطلوبة، فيضلّون الناس حيث يقول عليه السلام: «وهم أضرّ على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد عليه اللعنة على الحسين بن علي عليهما السلام وأصحابه، فإنّهم يسلبونهم الأرواح والأموال، وهؤلاء علماء السوء [...] ويدخلون الشك والشبهة على ضعفاء شيعتنا، فيضلونهم»[٦].

والنقطة الأخرى التي يجب التأكيد عليها فيما يخصّ قيمة الفعل من جهة نوعه أنّ قيمة الفعل تتبع أحيانًا ظروف الفاعل، فقد تتفاوت

---

(١) سورة **السجدة**، الآية ٢٢.
(٢) سورة **النساء**، الآية ١١٦.
(٣) سورة **النساء**، الآية ١٤٥.
(٤) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٤٦٦.
(٥) سورة **الأنعام**، الآية ١٤٤.
(٦) أحمد بن علي الطبرسي، **الاحتجاج**، الجزء ٢، الصفحة ٤٥٨.

وظائف الأشخاص الأخلاقيّة باختلاف الظروف. وذلك باعتبار أنّ نوع الفعل قد يكون له قيمة بالنسبة لبعض الأفـراد بالنظر إلى درجة كمالهم، لكنّ نفس هذا الفعل لا يكون له هذه القيمة بالنسبة للبعض الآخر بالنظر إلى درجة كمالهم، مثاله الفعل الذي يكون موجبًا لسقوط ذوي الكمالات العالية عن درجة كمالهم ويكون في نفس الوقت موجبًا لترقّي بعض الأفراد الآخرين إلى درجات كمالٍ أعلى لدنوّ درجة كمالهم. لهذا السبب قيل - وقد نقل ذلك أيضًا عن النبي الأكرم ﷺ -: «حسنات الأبرار سيّئات المقرَّبين»[1]. من باب المثال نذكر أنّه من المناسب لتحفيز الطفل غير البالغ على الصلاة أن يتمّ إعطاؤه بعض الهدايا المادّيّة، لكن ذلك لا يتمّ بالنسبة للبالغين؛ فصلاة البالغ من أجل المحفِّز المادّي لا قيمة لها. ففعل كهذا يوجب السقوط من بعض مراتب الكمال عند البعض، لكنّه لا يوجب ذلك بالنسبة للآخرين الذين يقعون في مراتب كمال أدنى، ولأجل ذلك يكون التكليف والامتحان الذي يخضع له الأولياء الإلهيّون أشدّ وأصعب، ولهذا السبب أيضًا، قد يكون الذنب الصادر من الجاهل والذي يمكن أن يُغفر، غيرَ مغفور فيما لو صدر من العالم. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «يُغْفَرُ لِلْجَاهِلِ سَبْعُونَ ذَنْبًا قَبْلَ أَنْ يُغْفَرَ لِلْعَالِمِ ذَنْبٌ وَاحِدٌ»[2].

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢٥، الصفحة ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٤٧.

تقييم العمل من جهة النيّة

تأتي نية الفاعل من القيام بفعله بوصفها عاملًا آخر مؤثّرًا في القيمة الأخلاقيّة للفعل، فكلّما تعلّقت نيّة الفاعل بكمالات أكثر كانت قيمة الفعل أكبر. وحينما تتعلّق النيّة بالأمور الأخرى التي تتعارض مع الكمالات الأصيلة للإنسان؛ أي: حينما تكون أهداف مستقلّة للفاعل، فإنّها تمنع من الوصول إلى الهدف من الفعل، فتقلّل من قيمة الفعل، بل قد تؤدّي في بعض الموارد إلى أن يصير الفعل سيّئًا ذا قيمة سلبيّة؛ كما تتبدّل عبادة الله سبحانه إلى عبادة الأصنام.

بناءً عليه، يستنتج أنّ قيمة الفعل تصبح أكبر كلّما كانت نيّة الفاعل أكثر إخلاصًا وانحصر هدفه النهائي في التقرّب من الله سبحانه وكسب رضاه، فأفضل الأعمال من جهة النيّة هو الفعل المترافق مع الإخلاص. ينقل عن الإمام علي عليه السلام: «خير العمل ما صَحِبَه الإخلاص»[1].

وتختلف عبادة الأفراد أيضًا بإتيانهم الأفعال للتقرّب إلى الباري تعالى فقط، أو أنّهم يقومون بذلك طمعًا في الجنّة أو خوفًا من النار. يقول الإمام الصادق عليه السلام فيما روي عنه: «إنّ العُبّادَ ثَلاثةٌ: قَومٌ عَبَدوا اللهَ عَزَّ وجلَّ خَوفا فتِلكَ عِبادَةُ العَبيدِ، وقَوم عَبَدوا اللّهَ تَبارَكَ وتَعالى طَلَبَ الثَّوابِ فتِلكَ عِبادَةُ الأُجَراءِ، وقَوم عَبَدوا اللهَ عَزَّ وجلَّ حُبّا لَهُ فَتِلكَ عِبادَةُ الأحرارِ، وهِيَ أفضَلُ العِبادَةِ»[2].

---

(١) عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، **غرر الحكم ودرر الكلم**، الصفحة ١٥٥، الحديث ٢٩٠٤.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٨٤.



ويُذكر عن الإمام عليّ عليه السلام الذي ينتمي إلى الطائفة الثالثة من الطوائف المزبورة: «إلٰهي ما عَبَدتُكَ خَوفًا من نارِك ولا طَمَعًا في جَنَّتِك بَل وَجَدتُكَ أهلًا للعبادة فَعَبَدتُك»[1].

إذن، تختلف مراتب أعمال الإنسان باعتبار النيّة التي صدرت عنها هذه الأفعال وبحسب شكل العمل، وبذلك يختلف أيضًا تصنيف الأشخاص من حيث القيمة الأخلاقية. جاء في القرآن الكريم: ﴿ولِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلُوا ولِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمالَهُمْ وهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[2].

تزاحم الأفعال الاختيارية

بناءً على تعريف القيمة البديلة، فيكون الفعل ذا قيمة بديلة إذا ما زاحمه غيره من الأفعال وكانت قيمته الغيريّة أكبر؛ أي: إنّ تأثيره في الكمال الحقيقي للفاعل أكبر، فيكون اختياره مقابل الفعل المزاحم اختيارًا معقولًا. من أمثلة ذلك، صدقة السرّ التي تعتبر أكثر أمانًا وتحرزًا من شائبة الرياء وأخذ المنافع الآنية الخسيسة بعين الاعتبار، فهي تساعد في تقوية الإخلاص، ويكون لها أثر أكبر في الكمال الحقيقي للمتصدّق ويكون له قيمة أكبر. هذا في حالةٍ. أما في حالات أخرى، فقد تكون صدقة العلن في بعض الظروف موجبة لتحفيز الآخرين على الإنفاق الواجب فتكون بذلك مؤدّية إلى كمال أكبر، فيكون لهذا العمل - على فرض خلوص النيّة - قيمة أعلى من هذه

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٤١، الصفحة ١٤.

(٢) سورة **الأحقاف**، الآية ١٩.

الجهة. في الرواية عن الصادق عليه السلام: «الصدقة والله في السرّ أفضل من الصدقة في العلانيّة»[1]؛ وفي رواية أخرى نقلت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «إنّ صدقة السرّ في التطوّع تفضل علانيتها بسبعين ضعفًا، وصدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفًا»[2].

والاشتغال بالمباح من الأعمال الذي لا يترتّب عليه ضرر يعدّ ذا قيمة فيما إذا كان ضمن إطار تجديد الهمّة والنشاط على الأمور المفيدة، وأيضًا يكون راجحًا على الأفعال القبيحة والمضرّة. أمّا لو أتيح الاستفادة من الوقت والإمكانيّات المختلفة في الأمور والأفعال المفيدة، فحينئذ سيكون الانشغال بهذه الأعمال تلفًا للعمر، وإنّه لا قيمة بديلة لها. وقد مرّ منّا سابقًا أنّ قيمة الفعل يمكن أن تكون خاضعة لموقعيّة الفرد في سلّم الكمال، بحيث يعدّ نفس الفعل قيمًا بالنسبة إلى البعض في وقتٍ يعدّ فيه قبيحًا وذا قيمةٍ سلبيّة بالنسبة للبعض الآخر. وفي مثل هذه الموارد، إنّما يكون لارتكاب أفعال كهذه قيمة بديلة في مقابل التنزّه عنها وعدم الخوض فيها عند الشخص الذي تساعده هذه الأفعال في ترقّيه الكمالي. وهكذا، على الرغم من أنّ تهيئة أسباب الغفلة والترفيه قد تتمتّع بقيمة بديلة بالنسبة إلى بعض الأشخاص الذين يقعون في المعصية من دونها، لكن لا يمكننا تعميم ذلك، وإن كان مانعًا عن الأمور الأهمّ، فإنّه لن يشتمل على هذه القيمة.

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٤، الصفحة ٨.

(٢) الميرزا حسين المحدث النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، الجزء ٧، الصفحة ١٣٣.

فالشخص الذي يمكنه أن يتقدّم وأن يأتي بالأفعال الأكثر قيمة، ويفعل ذلك، فإنّه سيكون محلّ غبطة الآخرين. في مقابل ذلك، الشخص الـذي لا يبادر إلى الأفعال ذات القيمة الأعلى، فينخدع ويتضرّر، والذي يختار العمل الأسوأ، فهذان قد أبعدا نفسيهما عن الهدف المرجوّ. يروى عن الإمام الصادق عليه السلام: «من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبوط، ومن كان آخر يوميه شرّهما فهو ملعون»[1].

(١) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١٦، الصفحة ٤٩.

خلاصة الدرس

١- تمتلك بعض الصفات النفسيّة - كالتقوى والعدالة - التي تكشف عن كمال الإنسان الأصيل قيمة ذاتيّة. أمّا بقيّة الصفات، كحيازة مهارة معيّنة، فلها قيمة غيريّة تعادل قيمة الأفعال الاختياريّة الناتجة عنها.

٢- تتبع نتائج الأفعال الاختياريّة وقيمتها لعاملين: أحدهما نوع الفعل، والثاني الهدف الغائي أو المتعلّق النهائي لنيّة الفاعل من الإتيان بفعله.

٣- تعادل القيمة الغيريّة لكلّ فعلٍ اختياري القيمة الذاتيّة لدرجة كمال الإنسان الاختياري - أي: القرب الاختياري من الله - المتناسبة مع ذلك الفعل والتي هي الهدف الغائي للفاعل من الفعل.

٤- الفعل القيّم في الإسلام هو الفعل المتوفّر على الحسن الفعلي والفاعلي، ويسمّى هذا الفعل بـ «عبادة الله».

٥- في مقام تحديد درجة قيمة الفعل، يجب ملاحظة الفعل من جهة نوعه ومن جهة نيّة فاعله.

٦- شُرِعَتْ في الإسلام الأفعال العباديّة بأقسامها المختلفة لتقوية العلاقة الباطنيّة بين الإنسان وربّه، بحيث إنّها تعدّ من أكثر الأعمال قيمةً، ومن بينها يعدّ الصلاة أفضل أنواع العبادة والدعاء مخّ العبادة.

٧- كلّما كان للفعل قابليّة أكبر في رفع كمالات الوجود، كان جالبًا للرضا الإلهي أكثر وذا قيمةٍ أعلى. ومن هنا، كان مساعدة الناس والأخذ بيدهم في طريق الكمال من أكثر الأعمال قيمةً في المجال الاجتماعي.

٨- من أكثر الأعمال قبحًا ومنافاةً للقيم الكفر والشرك والنفاق والتكبر في مقابل الباري عزّ وجلّ، وإضلال الآخرين.

٩- قد تخضع أحيانًا قيمة الفعل للظروف المحيطة بالفاعل، فتختلف الوظائف الأخلاقيّة للأفراد في مثل هذه الموارد باختلاف الظروف والشرائط.

١٠- كلّما كانت نيّة الفاعل أكثر خلوصًا في التقرّب إلى الله كان الفعل أكثر قيمةً، فأكثر الأفعال قيمةً هي الأفعال التي يؤتى بها بإخلاص.

١١- بناءً على تعريف القيمة البديلة يكون اختيار الفعل - في موارد التزاحم - الأكثر تأثيرًا في كمال الفاعل معقولًا.

١٢- يكون للتسلية قيمةٌ بديلة فيما إذا كان تركها موجبًا للتورّط في المعصية، لا مطلقًا، بحيث يشمل كونها مانعةً عن القيام بالأمور الأهمّ.

الأسئلة

١- بيّن بالمثال الصفات النفسيّة التي تمتلك قيمة ذاتيّة، وتلك التي تمتلك قيمةً غيريّة.
٢- ما هما العاملان المؤثّران في قيمة الأفعال الاختياريّة؟ اشرح ذلك.
٣- بيّن بالمثال كيف يمكن للفاعل أن يحصل على نتائج مختلفة من فعله الواحد فيما لو اختلفت النيّة.
٤- على ماذا يطلق اصطلاح «العبادة» في الإسلام؟
٥- بيّن الأمور التي يجب قياس الفعل ونسبته إليها لتحديد قيمته، مع ملاحظة ما يترتّب على الوصول إلى القيمة النهائيّة وملاحظة العوامل المؤثّرة في قيمة الفعل.
٦- ما هي الأفعال الأكثر قيمة في الإسلام من جهة إدراك الفقر والحاجة إلى الباري تعالى؟
٧- ما هي الأفعال التي توجب رضا الله سبحانه أكثر؟ اذكر جملة من الأمثلة على هذه الأفعال على أن تكون في المجال الاجتماعي.
٨- ما الموجب لكون الكفر، والشرك، والنفاق، والتكبّر مقابل الباري تعالى وإضلال الناس من أكثر الأفعال سوءًا؟
٩- كيف يمكن لظروف الفاعل الأخلاقي أن تغيّر في الوظيفة الأخلاقيّة؟
١٠- بيّن عبر توضيح دور النيّة في قيمة الفعلِ الفعلَ الأفضل من جهة النيّة.
١١- وضّح القيمة البديلة للترفيه.

١٢- بالرجوع إلى ما جرى في حرب الخندق، وبالاستناد إلى معايير أفضل الأعمال، ابحث في سبب كون ضربة علي عليه السلام يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين.

١٣- ناقش في حقيقة النيّة وتأثيرها مع ملاحظة هذه الروايات الثلاث عن الإمام الصادق عليه السلام:

- (إنّ العَبدَ المُؤمنَ الفَقيرَ لَيَقولُ : يا رَبِّ ، ارزُقْني حتّى أفعَلَ كذا وكذا مِن البرِّ ووُجوهِ الخَيرِ ، فإذا عَلِمَ اللهُ عَزَّ وجلَّ ذلكَ مِنهُ بصِدقِ نِيَّةٍ كَتَبَ اللهُ لَهُ مِن الأجرِ مِثلَ ما يَكتُبُ لَهُ لَو عَمِلَهُ ، إنَّ اللهَ واسِعٌ كَريمٌ)[١].
- (إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ اَلنَّارِ فِي اَلنَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي اَلدُّنْيَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِيهَا أَنْ يَعْصُوا اللهَ أَبَدًا وإِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ اَلْجَنَّةِ فِي اَلْجَنَّةِ؛ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي اَلدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللهَ أَبَدًا فَبِالنِّيَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلاَءِ وهَؤُلاَءِ، ثُمَّ تَلاَ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[٢] قَالَ عَلَى نِيَّتِهِ)[٣].
- في قول الله عزّ وجلّ ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[٤] قال: ليس يعني أكثر عملاً، ولكن أصوبكم عملاً، وإنّما الإصابة خشية الله والنية الصادقة والخشية، ثمّ قال: الإبقاء على العمل حتى يخلص أشدّ من العمل والعمل الخالص الذي لا تريد أن

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٨٥.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٨٤.

(٣) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ٨٥.

(٤) سورة **هود**، الآية ٧؛ سورة **الملك**، الآية ٢.

يحمدك عليه أحد إلا الله عزّ وجلّ والنيّة أفضل من العمل، ألا وإنّ النية هو العمل ثمّ تلا قوله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ يعني على نيته)[١].

١٤- ذكرنا في الأبحاث الفلسفيّة أنّ قيمة الفعل الاختياري تابعة لنتيجته التي قصدها - في نهاية الأمر - الفاعل منه. وقد صرّح في بعض الآيات القرآنيّة أنّ الجزاء بمقدار الأعمال الاختياريّة[٢]. ابحث وناقش الاختلاف الظاهري في الموارد الآتية وكيفيّة جمعها مع المبدأ المزبور[٣]:

أ- يظهر من بعض الآيات أنّ ثواب الأعمال في بعض الموارد أو عقابها يكونان أكثر من نفس العمل[٤].

ب- على الرغم من أنّ «الشفاعة» في الإسلام غير مقبولة من أيّ أحد وفي أيّ أحد كما صرّحت بذلك بعض الآيات القرآنيّة[٥]، فقد أقرّ القرآن مبدأ «الشفاعة» بشروط خاصّة وقد أشير إلى ذلك في جملة من الآيات[٦].

---

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ٢، الصفحة ١٦.

(٢) من قبيل: سورة **يونس**، الآية ٥٢؛ سورة **النجم**، الآية ٣٩.

(٣) انظر: تفسير الآيات المذكورة؛ محمد تقي مصباح اليزدي؛ **الأخلاق في القرآن**، الجزء ١، الصفحتان ٤٠ و٤١.

(٤) من قبيل: سورة **البقرة**، الآية ٢٦١؛ سورة **الأنعام**، الآية ١٦٠؛ سورة **النحل**، الآية ٢٥.

(٥) من قبيل: سورة **البقرة**، الآيات ٤٨ و١٢٣ و٢٥٤.

(٦) من قبيل: سورة **البقرة**، الآية ٢٥٥؛ سورة **الأنعام**، الآيتان ٥١ و٧٠؛ سورة **يونس**، الآية ٣؛ سورة **السجدة**، الآية ٤؛ سورة **مريم**، الآية ٨٧؛ سورة **طه**، الآية ١٠٩؛ سورة **الأنبياء**، الآية ٢٨؛ سورة **سبأ**، الآية ٢٣؛ سورة **الزمر**، الآية ٤٤؛ سورة **الزخرف**، الآية ٨٦؛ سورة **النجم**، الآية ٢٦.

ج- قبل الإسلام بغفران الذنوب وبالتكفير عن قبائح الأفعال وقد صرّحت آيات كثيرة[1] في القرآن الكريم بذلك.

١٥- لماذا يرجِّح الناس عادةً في مقام إيثارهم القريبين منهم، كالأقارب أو الأصدقاء، على الغرباء؟ من هم «الآخرون» الذين يجب ترجيحهم بناءً على ملاك القيمة البديلة.

---

(١) صرُح بذلك في أكثر من ٢٠٠ مورد؛ من جملتها ما جاء في تكفير الذنوب، انظر: سورة **البقرة**، الآية ٢٧١؛ سورة **النساء**، الآية ٣١؛ سورة **الأنفال**، الآية ٢٩؛ سورة **الفتح**، الآية ٥؛ سورة **التغابن**، الآية ٩؛ سورة **الطلاق**، الآية ٥؛ سورة **التحريم**، الآية ٨.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- مرتضى مطهري، **مجموعة الآثار**، صدرا، طهران، قم، ١٣٦٨، الجزء ١، الصفحات ٢٩٥ إلى ٣١٩ (**العدل الإلهي**).
- محمد تقي مصباح اليزدي، **به سوي او**، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٨٢.



الدرس العاشر:

تقييم الصفات الاكتسابية والأفعال الاختياريّة (٢)

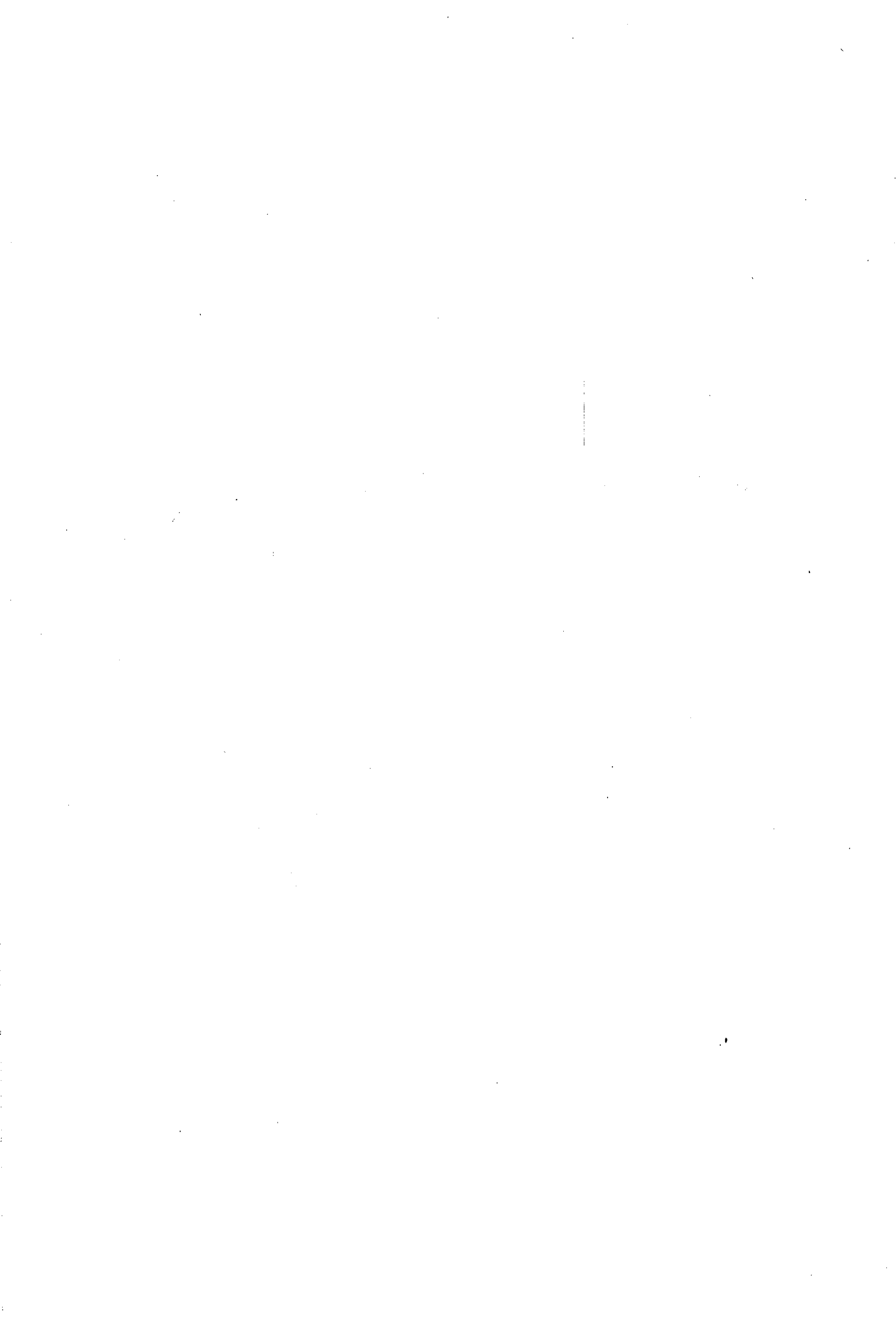
يُتوقّع من الطالب بعد دراسة هذا الدرس:

١- التحفّز على إرادة الخير للآخرين باعتباره طريقًا لسعادة نفسه.
٢- السعي إلى أن تكون أعماله أكثر قيمة من خلال الإتيان بها على وجه الإخلاص.
٣- الاستفادة الصحيحة من الطرق المتعدّدة في تحديد القيمة الواقعيّة.
٤- الوقوف على قيمة الإيمان بالدين الحقّ.
٥- الحصول على الدافع الكافي لحفظ إيمانه وللعمل على تعزيزه.



عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: «لَيْسَ الْعَاقِلُ الَّذِي يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِـنَ الشَّرِّ، وَلَكِنِ الْعَاقِلُ الَّـذِي يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرَّيْنِ»[1].

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٥، الصفحة ٦.



مقدّمة

تعرّضنا في الدرس السابق إلى التقييم الأخلاقي للأفعال والصفات الاختياريّة بالاستفادة من ملاك القيمة الأخلاقيّة الذي حدّدناه سابقًا. في هذا الدرس، سنبحث عن علاقة الآثريّة بالإيثاريّة وبالنزعة الإلهيّة بالاستناد إلى ما تعلمناه سابقًا. بعد ذلك، سنذكر الطرق التي يمكن من خلالها تحديد قيمة الصفات والأفعال الاختياريّة. وفي النهاية، سنقف على الحدّ الأدنى الذي يمكن قبوله في الإسلام من القيم الأخلاقيّة باعتبار أنّ الحدّ الأعلى لا نهائي.

الآثريّة والإيثاريّة

مرّ في الدرس السادس الخلاف الحاصل بين مذاهب الواقعيّة حول الآثريّة والإيثاريّة والجماعانيّة. فالآثريّة الأخلاقيّة تعني أنّ الفعل يكون حسنًا فيما لو أُتي به لمصلحة نفس الفاعل. وأمّا بناء على الإيثاريّة، فالفعل يكون ذا قيمة إن كان لمصلحة الآخرين. أمّا الجميعيّة الأخلاقيّة، فقد أكّدت على التلازم بين الإيثاريّة والآثريّة، بحيث إنّ

قيمة الفعل تتبع للفائدة التي تشمل الجميع، بحيث تشمل الفاعل والآخرين. أمّا الآن، فنريد أنّ نبين الصحيح من هذه الآراء بناءً على المباني المتقدّمة، ونرى ماذا يقول المذهب الأخلاقي للإسلام في هذا المجال. ولأجل ذلك يجب الالتفات إلى الأمور التالية:

١- منشأ جميع رغبات الإنسان وميوله حبّ الذات، ويترتّب عليه أنّ الإنسان يسعى في النهاية من أفعاله الاختياريّة وراء كماله، وهذا ممّا لا محيص عنه، فالآثريّة أمرٌ جدّ طبيعي في هذا الحدّ. لكنّ الآثريّة الطبيعيّة ليست مشروطة بالإيثارية ولا بعدمها؛ أي: إنّ الفعل يمكن أن يكون آثريًا محضًا ويمكن أن يكون إيثاريًّا مضافًا إلى كونه آثريًّا. وجميع الأفعال الإيثاريّة يتحقّق عمليًّا في إطار الآثريّة لا خارجه.

٢- بعض الكمالات الحقيقيّة للفرد لا يمكن أن يتحقّق إلّا من خلال ما يلعبه من دورٍ في تكامل الآخرين، ككمال الإيثار، والإنفاق، ومعونة المظلومين. وهذا ما تعرّضنا له سابقًا حين الحديث عن ملاك الرضا الإلهي، وبيّنا هناك أنّ أفضل الأعمال في الفضاء الاجتماعي هي التي توجب رضا الله سبحانه، فكمال الفاعل الأخلاقي هي المساعدة على تكامل الآخرين.

٣- يرجّح الفعل الذي يمكن أن يكون مؤثّرًا في تكامل نفس الفاعل وفي تكامل الآخرين على الفعل الذي يكون مؤثّرًا في كمال الفاعل فقط أو في كمال الآخرين فقط؛ لأنّ كمال الفاعل الأخلاقي يتحقّق أيضًا فيما إذا ساعد الآخرين في تكاملهم. وعليه، يترجّح الجمع بين الآثريّة والإيثاريّة في الموارد التي يمكن فيها ذلك، وما ذلك إلا

الجميعيّة. مثلًا، شراء كتابٍ لمكتبةٍ عامّة أفضل من شراء نفس الكتاب لمكتبة المشتري الخاصّة أو من أجل إهدائه لشخصٍ معيّن. طبعًا، بصرف النظر عن المنافع الخاصّة والمعيّنة التي يمكن أن تكون في بعض موارد شراء كتاب لنفسه أو لغيره.

٤- قد يقع التزاحم في بعض الموارد بين الكمالات الإنسانيّة في مقام تحصيلها. قد يكون هذا التزاحم تزاحمًا آثريًّا صرفًا بين الفعلين، كالتزاحم بين النوم والصلاة، ويمكن أن يكون بين فعلين إيثاريّين، كالتزاحم بين مساعدة أحد الفقيرين. ويمكن أن يزاحم تحصيل الكمال لنفسه تحصيل الكمال لغيره، كما لو كان هناك جرعة واحدة من الماء يمكن أن يشربها الشخص، بحيث إنّها تبقيه على قيد الحياة أو يدفعها للآخر ليبقى هذا الآخر على قيد الحياة. ويمكن أن نسمّي هذه الموارد بتزاحم الآثريّة والإيثاريّة، ويجب الالتفات هنا إلى أنّه ولو قدّم الآخرين ورجّحهم على نفسه في مثل موارد التزاحم هذه، فهو في الحقيقة قدّمهم للحصول على كمالٍ خاص لا مطلقًا؛ لأنّا قلنا سابقًا: إنّ الإيثاريّة لا تتحقّق إلّا في إطار الآثريّة الطبيعيّة، فتقديم الآخرين يؤمّن مطلوبًا للفاعل ويزيده كمالًا.

٥- يتمّ في موارد تزاحم الإيثاريّة مع الآثريّة ترجيح ما يكون له قيمة بديلة. فمن بين الفعلين الإيثاري والآثري، يجب ترجيح الفعل الذي يكون له قيمة أعلى؛ أي: الفعل الذي يكون مؤمّنًا لكمالٍ أعلى وأكبر للفاعل الأخلاقي. ولا وجود لقاعدة كلّيّة في موارد كهذه، بحيث يجب ترجيح الفعل الإيثاري أو الفعل الآثري بقولٍ مطلق. فمثلًا،

يجب إعطاء الماء للشخص الذي لديه الحاجة الماسّة له ولو كان ذلك الشخص هو الفاعل نفسه.

٦- في موارد تساوي الكمال الحاصل من الفعل الآثري بما يعود به من كمال على نفس الفاعل مع الكمال الحاصل للآخرين من الفعل الإيثاري، يقدّم الفعل الإيثاري من جهة أنّ هذا الفعل يساهم في تحصيل الكمالات الأخلاقيّة للفاعل، كالإنفاق والإيثار. هذا مضافًا إلى أنّ للفاعل الأخلاقي على كلّ حال دورًا في تحقيق الكمال، فسيعود ذلك عليه بالنفع حتمًا. فلو كانت الظروف متساوية من سائر الجهات، فإنّ الإيثاريّة مرجّحة على الآثريّة. إذن، فباللحاظ الأخلاقي يكون للفعل الإيثاري قيمة بديلة فيما إذا تساوت حاجتنا إلى شيءٍ مع حاجة الآخرين إليه.

يرى الإسلام أنّ منفعة الآخرين يجب أن تكون على الأقلّ مهمّة بنفس القدر الذي تكون فيه المنفعة عائدة إلينا بنحو مباشر. وبالالتفات إلى أنّ الإنسان يميل بشكلٍ طبيعي إلى منافعه ومصالحه يوصي الإمام علي عليه السلام في رواية عنه أن يكون ميزان تعاملنا مع الآخرين هو نفس الميزان الذي نتعامل به مع أنفسنا؛ أي: أن نطلب الخير للآخرين كما نطلبه لأنفسنا: «اِرْضَ لِلنَّاسِ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ وآتِ إِلَى اَلنَّاسِ مَا تُحِبُّ أَنْ يُؤْتَى إِلَيْكَ»[1].

(١) الشيخ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، الجزء ٤، الصفحة ٣٨٢.

مضافًا إلى ذلك، يعدّ في الغالب ترجيح مصلحة الآخرين على مصلحة نفسه أكثر قيميّة، لذا يعدّ الإيثار والبذل في كثير من الموارد فضيلةً أخلاقيّة. يقول القرآن الكريم في مدح طائفةٍ من المؤمنين: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[1]. وحتى في الأمور المعنويّة - كالدعاء - نجد توصيةً في تقديم الآخرين على أنفسنا، فقد نقل عن الإمام الحسن المجتبى عليه السلام قوله: «رَأَيْتُ أُمِّي فَاطِمَةَ (ع) قَامَتْ فِي مِحْرَابِهَا لَيْلَةَ جُمُعَتِهَا فَلَمْ تَزَلْ رَاكِعَةً سَاجِدَةً حَتَّى اتَّضَحَ عَمُودُ الصُّبْحِ وسَمِعْتُهَا تَدْعُو لِلْمُؤْمِنِينَ والْمُؤْمِنَاتِ وتُسَمِّيهِمْ وتُكْثِرُ الدُّعَاءَ لَهُمْ ولَا تَدْعُو لِنَفْسِهَا بِشَيْءٍ فَقُلْتُ لَهَا يَا أُمَّاهْ لِمَ لَا تَدْعِينَ لِنَفْسِكِ كَمَا تَدْعِينَ لِغَيْرِكِ فَقَالَتْ يَا بُنَيَّ الْجَارَ ثُمَّ الدَّار»[2].

هذا، ولا تنافي الإيثاريّة الآثريّة الحقيقيّة في كثير من الموارد؛ لأنّ النتائج الحسنة للفعل ترجع إلى نفس الفاعل أيضًا وتوجب كماله الحقيقي. القرآن الكريم في تتمّة نفس الآية التي مدح فيها المؤاثرين يقول: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[3]. وقد جاء في الروايات أيضًا أنّ من آثار الدعاء وطلب المغفرة للمؤمنين أنّ الله يعطي الداعي ما دعى به ويشفّعهم الله فيه يوم القيامة ويزيد في رزقه ويدفع عنه السوء ويزيد في درجاته[4].

---

(١) سورة **الحشر**، الآية ٩.

(٢) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٤٣، الصفحتان ٨١ و٨٢.

(٣) سورة **الحشر**، الآية ٩.

(٤) انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ٧، الصفحتان ١١٤ و١١٥.

ويمكن أن نجد في بعض الموارد أن الإيثاريّة تزاحم الكمال الحقيقي للإنسان، فلا يكون لها في هذه الحالة قيمة بديلة. لذا نجد حثًّا على مراعاة الوسطيّة والاعتدال في الإيثاريّة؛ كما وصف القرآن الكريم عباد الرحمن بقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[1]. ويقول أيضًا مخاطبًا النبي الأكرم ﷺ: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾[2]؛ حتى إنّه تمّ ترجيح الآثريّة على الإيثاريّة في بعض الموارد؛ وذلك حينما عدّ الحجّ أفضل من التصدّق؛ جاء في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «حَجَّةٌ خَيْرٌ مِنْ بَيْتٍ مِنْ ذَهَبٍ يُتَصَدَّقُ بِهِ حَتَّى لاَ يَبْقَى مِنْهُ شَيْءٌ»[3].

الآثريّة والنزعة الإلهيّة

وفق المباني الإسلاميّة، فإنّ معيار القيمة الأخلاقيّة يكمن في الكمال الاختياري للفاعل الأخلاقي من جهة، وفي القرب من الله سبحانه من جهة أخرى. فلكي يكون الفعل قيميًّا يجب أن يكون موجبًا لخير وكمال الفاعل إضافة إلى كون الفعل لوجه الله. وإذا ما اعتبرنا أنّ الفعل المأتيّ به لوجه الله فعلًا ذا نزعة إلهيّة، فسيطرح حينئذ جملة من الأسئلة تنصب حول رأي الإسلام في هذا المجال من قبيل ما هي العلاقة القائمة بين الآثريّة والنزعة الإلهيّة، وهل هما أمران متزاحمان؟

---

(١) سورة **الفرقان**، الآية ٦٧.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٢٩.

(٣) الحر العاملي، **وسائل الشيعة**، الجزء ١١، الصفحة ١١٤.

وإذا ما وقع التزاحم أيّهما نرجح؟ ويجب التنبيه هنا على النقاط التالية:

١- النزعة الإلهيّة هي نوع ميل موجود في داخل الأفراد، فالإنسان فيه نزوع إلى خالقه من جهة معرفته به ومعرفة التناسب بين كمالات الباري وكمالات نفسه. فإنّ الأعمال ذات النزعة الإلهيّة تقع عمليًّا في إطار الآثريّة الطبيعيّة لا خارجه.

٢- الله سبحانه هو الكامل المطلق الذي لا يمكن أن نجد فعلًا من الأفعال يؤدّي إلى تكامله، والنزعة الإلهيّة لا معنى لها إلا في مجال نيّة الإتيان بالفعل. وعليه، يكون معنى النزعة الإلهيّة الإتيان بالفعل بدافعٍ إلهي؛ أي: بنيّة التقرّب إلى الله سبحانه وسعيًا في نيل رضاه.

٣- لا تنافي بين الإتيان بالفعل بنيّة التقرّب إلى الباري تعالى وبين الكمال الشخصي، فيمكن الإتيان بجميع الأفعال الحسنة بهذه النيّة، ويمكن من خلال ذلك الوصول إلى أعلى مراتب الكمال الإنساني.

٤- الأفعال التي تتنافى والنزعة الإلهيّة، بحيث إنّها توجب بعد الإنسان عن خالقه، تبعدنا - في الحقيقة - عن كمالنا الحقيقي، وهي تنافي الآثريّة الحقيقيّة أيضًا، هذا على رغم إمكان كونها آثريّة من جهة، فيكون لها تأثير إيجابيٌّ في كمال الأبعاد الحيوانيّة للإنسان.

يظهر ممّا تقدّم أنّ الآثريّة الحقيقيّة لا تزاحم النزعة الإلهيّة أبدًا بل هي عينها؛ لأنّ الكمال الحقيقي للإنسان ليس سوى قرب الإنسان من الله سبحانه. أمّا الآثريّة بمعناها الرائج، فتشمل كلّ فعلٍ يرفع حاجة

للإنسان، كتناول الطعام توصلًا لرفع الجوع مثلًا. وعلى هذا المعنى، إن لم يمكن الجمع بين النزعة الإلهيّة والآثريّة كما في حالة تناول الطعام المحرّم، فإنّ الآثريّة تكون منافيةً للقيم ويجب ترجيح النزعة الإلهيّة عليها.

لهذا لم ير الإسلام تنافيًا بين الدعوة إلى عمل الشخص لسعادته الحقيقيّة والعمل قربة إلى الله سبحانه؛ وقد صرّح القرآن الكريم بذلك: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1].

حتى إنّ القرآن الكريم لم ير تنافيًا في الموارد التي دعا فيها إلى الإيثاريّة بينها وبين الآثريّة والنزعة الإلهيّة؛ لأنّ نفس الفعل يكون موجبًا لمنفعة الفاعل الأخلاقي ولرضا الله عنه. لذلك، نجد الآية التي تقول: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[2].

آليّة تشخيص القيمة الأخلاقيّة للأفعال

أثبتنا فيما مضى إمكانيّة إثبات القيمة الأخلاقيّة لبعض الأفعال عن طريق الاستدلال العقلي، ومن الأمثلة عليه إثباتنا - بالدليل العقلي - لقيمة العبوديّة لله والإتيان بالأفعال التي يحبّها الله سبحانه ويرضاها. ومن هنا، يمكن إثبات قيميّة الأفعال الآتية مع فرض كونها على وجه

---

(١) سورة النساء، الآية ٧٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٧٢.

القربة مضافًا إلى قيميّة تعدّي الموانع التي تحول دون تحقيق هذه الأعمال: معرفة الله ومعرفة أوليائه، والسعي للتعرف على طريق العبودية، وعلى الأعمال التي يحبّها الله، والاقتداء بالإنسان الكامل، وتعليم القيم الحسنة والصحيحة ونشرها، وهداية الآخرين إلى هذه القيم، ومساعدة الآخرين، ورعاية حقوق الآخرين والدفاع عنها، وعدم تولّي الظالمين وأعداء الله. وفي الحقيقة، إنّ قيمة الأفعال تحدّد عقلًا في كلّ مورد يمكننا فيه أن نثبت فيه بالدليل العقلي أنّ نتيجة الفعل تؤدّي بالضرورة إلى التقرّب من الله تعالى أو إلى البعد عنه.

لكن، في كثيرٍ من الموارد لا يتيسّر لنا الوقوف على جميع نتائج الأفعال، ولأنّنا نحتمل أن تظهر نتائج كثيرة للأفعال في عالم آخر، فلن يكون بالمتناول دراسة النتائج عن طريق العقل، بل حتى بمساعدة التجربة. وحينذاك لا مناص من اللجوء في تحديد القيمة إلى مساعدة وإرشادات الشخص الذي عنده الإطلاع الكامل على جميع آثار الأفعال. وهذا هو الدور الذي تؤدّيه الإرشادات والتوجيهات التي وردتنا عن طريق الوحي، وهو الدور الذي يؤدّي إلى هداية الإنسان صوب كماله وسعادته الحقيقيّة[1]. ونذكر من باب المثال هنا ضرورة الرجوع إلى

---

(١) يتّخذ عامّة الناس قدوة في مقام العمل، لذا كان من الضروري لأجل الوصول إلى هدف الأخلاق ولأجل العيش بالطريقة الصحيحة أن يضاف إلى التعليم والتوضيح الذين يبيّنان الطريق القدوة العمليّة التي يجب أن يتّبعها الناس. وقد بيّن الله سبحانه الطريق الصحيح الذي يجب أن يسلكه الناس من خلال أنبيائه الذين أرسلهم والذين هم القدوة والإنسان الكامل، وقد وفّر وهيأ طريق التزكية والتربية الأخلاقيّة بأفضل وأكمل صورة عبر إلزامه الناس بإطاعتهم.

الوحي لمعرفة ما إذا كان من اللازم اعتماد طريق خاصّ في عبادة الله سبحانه أو لا ؟ وفي حالة لزوم ذلك، فما هي الطريقة لعبادته؟ مضافًا إلى أنّ تحديد حقوق الله وحقوق الآخرين التي يجب علينا مراعاتها أمرٌ غير متيسّرٍ دون اللجوء إلى الوحي والنهل من معينه.

ويمكن الاستفادة من التجربة في تعيين قيمة الأفعال في الموارد التي تكون نتائج الفعل - المحدّدة لقيمته - في متناول التجربة. مثلًا، بعد أن أثبتنا بالطريق العقلي قيميّة تعليم القيم الحسنة للآخرين، أو بعد إثبات قيميّة أداء مناسك الحج عن طريق الوحي؛ فإنّه بالإمكان عبر الاستفادة من التجربة بيان قيميّة الأفعال التي تكون واجبة بعنوان كونها من المقدّمات الضروريّة للتعليم وللحج، أو تعيين الأساليب الأنجع في عمليّة تعليم القيم والطرق الأسهل والأفضل للذهاب إلى الحج.

وعليه، فيمكن تحديد للقيمة الأخلاقيّة للأفعال المختلفة من خلال ثلاثة طرق، هي: العقل، والوحي، والتجربة. ومن هنا، دعا الإسلام من جهةٍ إلى التعقّل معتبرًا أنّه طريق مفيد وضروري إجمالًا في تحديد القيم الأخلاقيّة؛ ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال: «إِنَّ أَوَّلَ اَلْأُمُورِ ومَبْدَأَهَا وقُوَّتَهَا وعِمَارَتَهَا اَلَّتِي لاَ يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ اَلْعَقْلُ اَلَّذِي جَعَلَهُ اللهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ ونُورًا لَهُمْ فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ اَلْعِبَادُ خَالِقَهُمْ [...] وَعَرَفُوا اَلْحَسَنَ مِنَ اَلْقَبِيحِ»[1]. واعتبر من جهة أخرى أنّ

(١) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٢٩.

الاستفادة من التجربة العمليّة في تشخيص بعض نتائج الأفعال أمر مؤثّر وضروري؛ ورد عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «فَإِنَّ اَلشَّقِيَّ مَنْ حُرِمَ نَفْعَ مَا أُوتِيَ مِنَ اَلْعَقْلِ وَاَلتَّجْرِبَةِ»[1].

لكنّ الإسلام - وبالالتفات إلى محدوديّة العقل والتجربة الإنسانيّة - اعتبر أنّ هذين الطريقين غير كافيين من أجل تشخيص طريق السعادة. ينصّ القرآن الكريم على أنّ بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم منّة من الله على عباده واصفًا النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بأنّه معلّم الوحي ومزكّي نفوس المؤمنين، بحيث إنّه من خلال ذلك يستنقذهم من الضلال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ ويُزَكِّيهِمْ ويُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ والْحِكْمَةَ وإِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[2]. وفيما يشير إلى عدم كفاية العقول والجهود البشريّة على إيجاد وتحديد طريق الهداية ينقل عن الإمام السجاد عليه السلام: «إِنَّ دِينَ اللهِ لاَ يُصَابُ بِالْعُقُولِ اَلنَّاقِصَةِ وَاَلْآرَاءِ اَلْبَاطِلَةِ وَاَلْمَقَايِيسِ اَلْفَاسِدَةِ، ولاَ يُصَابُ إِلاَّ بِالتَّسْلِيمِ، فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ، وَمَنِ اِهْتَدَى بِنَا هُدِيَ، وَمَنْ دَانَ بِالْقِيَاسِ وَاَلرَّأْيِ هَلَكَ»[3].

(١) **نهج البلاغة**، الرسالة ٧٨.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ١٦٤.

(٣) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٢، الصفحة ٣٠٣.

الحدّ الأقلّ للقيمة الأخلاقيّة

يمكن للإنسان أن يجتاز مراتب الكمال باختياره، بحيث إنّه يصل إلى مراتب من القرب الإلهي لا يمكن لأيّ موجود آخر أن يصل إليها؛ كما أنّ بإمكانه أن يتسافل باختياره إلى دركاتٍ من النقص لا يمكن لأيّ موجود آخر أن يصل إليها. وبناءً عليه، يثبت بأنّ مراتب الكمال الاختياري للإنسان أكبر من أن تحصى، وعلى الرغم من صحّة إطلاق الكمال على جميع هذه المراتب، فإنّ الفاصلة الموجودة بين أعلى المراتب وأدناها كبيرة وآثارهما تخالف إلى درجة يجب معها القول بأنّ جملة كبيرة من مراتب الكمال لا تعدو كونها نقصًا وبعدًا عن الله سبحانه.

ويمكن أن نحدّد من بين مراتب الكمال التي يتيسّر للإنسان الوصول إليها باختياره حدًّا فاصلًا تكون الآثار المترتّبة على مراتب الكمال الأدنى والأعلى منه شديدة التفاوت. في أحد الطرفين اللّذين يفصل بينهما هذا الحدّ؛ فغاية ما يمكن تحصيله من الكمال الإنساني ينحصر في عالم الدنيا، أمّا في الطرف الآخر فهناك الكمالات الأخروية اللا نهائيّة والسعادة الأبديّة بدرجاتها المختلفة. لكن ما هو الحدّ الأدنى اللازم لتحصيل السعادة الأبديّة؟

من الواضح أنّ الإتيان بالأفعال الاختياريّة في هذه الدنيا لأجل بلوغ السعادة الأبديّة غير متاح للشخص الذي لا يعتقد بحياة أخرى بعد الموت. فمن الشرائط الضروريّة للوصول إلى السعادة الأبديّة الإيمان بالمعاد. وبما أنّه لا طريق أمام الإنسان للوقوف على نتائج الأفعال

الأخرويّة من دون الاستعانة بالوحي، فلا يمكن للإنسان الذي لا يؤمن بالدين الحقّ وبنبيّ الدين الحقّ أن يحصل معرفة بطريق الوصول إلى السعادة الأبديّة فضلًا عن اتّباع هذا الطريق والعمل طبقه. وعليه، فيكون الاعتقاد بنبوّة النبيّ الخاتم ﷺ الذي يعدّ الواسطة في إبلاغ رسالة الهداية الإلهيّة للبشر من الشروط الضروريّة للوصول إلى السعادة الأبديّة أيضًا. هذا، والاعتقاد بالنبوّة لا معنى له دون الإيمان بالخالق المتعال. ولأنّ قيمة الأفعال تابعة لنيّة الفاعل، فإنّ الشخص الذي لا يؤمن بالله سبحانه لن يتمكّن من القيام بأعمالٍ تقرّبه من الله سبحانه. وعليه، فسيكون هذا الشخص بمعزلٍ عن نتائج الأعمال الأخرويّة المشروطة بقصد القربة. والخلاصة: إنّ الإيمان بالأصول الثلاثة المقوّمة للدين الإسلامي - أي: التوحيد والنبوّة والمعاد - سيكون الحدّ الأقلّ الأخلاقي الواجب لتحصيل السعادة الأخرويّة.

لا ريب في أنّ قيمة الأفعال الصادرة من غير المؤمنين ليست متساوية، فلا يمكن المساواة بين عمل شخصين غير مؤمنين: أحدهما تصرّفاته مع الآخرين قائمة على الإيثار وحسن العشرة، والآخر يتصرّف بأنانيّة دون أن يحترم حقوق الآخرين؛ لكن مع ذلك يحرم جميع غير المؤمنين من السعادة الأبديّة. هذا مع المحافظة على أنّ لكلّ فعلٍ آثارَه الخاصّة، فالفرد المؤاثر سيتمتّع بحياة أفضل في هذه الدنيا، ومن خلال اقترابه من الحدّ الأدنى للقيم الأخلاقيّة الضرورية ستزداد احتماليّة اهتدائه، وقد تكون أعماله الدنيويّة الحسنة ذات آثار أخرويّة معيّنة من قبيل تخفيف العذاب عنه.

ولا يخفى أنّ ما يقال في خصوص غير المؤمنين وحرمانهم من السعادة الأخرويّة فهو خاصّ بأولئك الذين لم يؤمنوا عن علم وعمد، بالتعبير الاصطلاحي: الكلام يدور حول المقصّرين، وهو ما تمّت الإشارة إليه في أبحاث نظريّة المعرفة الدينيّة[1]. أمّا القاصرون في إيمانهم، فهم معذورون بمقدار قصورهم، ويكون التكليف الأخلاقي والشرعي الملقى على عاتقهم متناسبًا وقدراتهم ومع مستوى إدراكهم.

في الإسلام، لا ثمرة أخرويّة للأفعال التي تكون أهدافها مقتصرة في عالم الدنيا. لذلك يصرّح القرآن الكريم: ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ ٱلْـَٔاخِرَةِ نُؤْتِهِۦ مِنْهَا﴾[2]؛ ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴿١٥﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُ ۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[3]. كما أنّا نجد كثيرًا من الآيات القرآنيّة التي أكّدت أنّ الكفر بالله ورسوله والكفر بالمعاد يوجب الخسران الأبدي وبطلان الأعمال ودخول النار، كما أنّ الشرك بالله والنفاق أيضًا يوجبان هذه النتائج. وفي خصوص بطلان أعمال الكافرين، جاء في القرآن الكريم: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[4]؛ وفي آية أخرى شبه أعمالهم بالرماد الذي تعمل فيه

---

(١) انظر: مجتبى مصباح وعبد الله محمدي، **نظرية المعرفة** (الكتاب الأول من سلسلة مباني الفكر الإسلامي)، الدرس الثاني عشر.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ١٤٥.

(٣) سورة **هود**، الآيتان ١٥ و١٦.

(٤) سورة **المائدة**، الآية ٥.

الرياح الشديدة عملها: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍۖ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيْءٍۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلْبَعِيدُ﴾[1]؛ ونجد في القرآن أيضًا تشبيهًا آخر لأعمالهم بأنّها سراب أو بأنها ظلمات شديدة: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ۝٣٩ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌۚ ظُلُمَٰتُۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَاۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[2]. حتى إنّه خاطب نبيه الكريم ﷺ بصراحة بأنّه لو أشرك فستحبط جميع أعماله الصالحة: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[3].

وعليه، فإنّ أعمال الكفّار والمشركين الظاهرة في كونها حسنة لن تفيدهم في التخلّص من الشقاء الأبدي[4]، على الرغم من إمكان أن

---

(١) سورة **إبراهيم**، الآية ١٨.

(٢) سورة **النور**، الآيتان ٣٩ و٤٠.

(٣) سورة **الزمر**، الآية ٦٥.

(٤) انظر أيضًا حول الكفر بالله وبالرسول ﷺ: سورة **الفتح**، الآية ١٣؛ وحول تكذيب الآيات انظر: سورة **آل عمران**، الآية ٤؛ سورة **النساء**، الآية ٥٦؛ سورة **المائدة**، الآيتان ١٠ و٨٦؛ سورة **الأنعام**، الآية ٤٩؛ سورة **الأعراف**، الآيتان ٣٦ و٤٠؛ سورة **الحج**، الآية ٥٧؛ سورة **الزمر**، الآية ٦٣؛ وحول إنكار المعاد، انظر: سورة **الأنعام**، الآيات ٢٧ و٢٩ إلى ٣١؛ سورة **الأعراف**، الآية ١٤٧؛ سورة **يونس**، الآيتان ٧ و٨؛ سورة **الفرقان**، الآية ١١؛ سورة **النمل**، الآية ٤؛ سورة **سبأ**، الآية ٨؛ سورة **الزمر**، ٧١؛ وحول الكفر بالآيات والمعاد، انظر: سورة **العنكبوت**، الآية ٢٣؛ سورة **الروم**، الآية ١٦؛ وحول الكفر بالله، وبالملائكة، وبالكتب، وبالرسل وبالمعاد، انظر: سورة **النساء**، ١٣٦؛ وحول الكفر بالإسلام، انظر: سورة **آل عمران**، الآية ٨٥؛ وحول الشرك، انظر: سورة

تؤدّي إلى النتائج المطلوبة من ورائها في هذه الدنيا. أمّا المنافقون الذين ينافقون ويظهرون الإيمان، فحالهم حال الكفار من حيث نتيجة العمل لأنّ الإيمان من الأفعال الاختياريّة والاعتقاديّة الباطنيّة. لذا، صرّح القرآن بأنّ المنافقين سيكونون في جهنّم مع الكفّار: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِى جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾[1]؛ ويقول أيضًا: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾[2].

من هنا، اشترط القرآن لبلوغ السعادة الأبديّة الإيمان بالله تعالى وآثاره من الإيمان بالنبيّ، والمعاد، والأوامر الدينيّة، وكلّ ما جاء في الكتب السماويّة من قبيل الإيمان بالملائكة والكتب السماويّة والأنبياء السابقين، فيقول: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[3].

مضافًا إلى كون الإيمان شرطًا ضروريًّا للوصول إلى السعادة الأخرويّة، فإنّ من الشروط أيضًا العمل الصالح؛ لأنّ الإيمان الحقيقي يستوجب العمل الصالح، كما أنّ كلّ نيّة هي منشأ للعمل الذي يتناسب معها. وفي هذا السياق، يأتي قول النبيّ الأكرم ﷺ: «ولكنّ

النساء، الآية ١١٦؛ سورة **التوبة**، الآية ١١٣؛ سورة **الإسراء**، الآية ٣٩؛ سورة **الحج**، سورة ٣١؛ سورة **الزمر**، الآية ٦٥.

(١) سورة **النساء**، الآية ١٤٠.

(٢) سورة **النساء**، الآية ١٤٥.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢٨٥.

الإيمان ما خلص في القلب وصدّقه الأعمال»[١]. ولهذا نجد تقارن الإيمان والعمل الصالح في أكثر من خمسين آية في القرآن الكريم الذي اعتبر القرب من الله والسعادة الأبدية من آثارهما: ومن تلك الآيات: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِى تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾[٢]؛ ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[٣].

ويرى الإسلام أنّ للإيمان درجاتٍ ومراتبَ مختلفةً؛ فقد صرّح القرآن الكريم بأنّ إيمان المؤمنين قابل للازدياد بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ۗ﴾[٤]؛ وعدّ في آية أخرى تلاوة الآيات الإلهية سببًا لازدياد الإيمان: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[٥]. وفي المقابل، فإنّ للشرك مراتبَ أيضًا، بحيث إنّ أكثر المؤمنين لديهم مرتبة من الشرك أيضًا، وهو ما ينصّ عليه القرآن في قوله: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[٦]. لذا للمؤمنين درجات: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[٧][٨].

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٦٦، الصفحة ٧٢.
(٢) سورة **سبأ**، الآية ٣٧.
(٣) سورة **البقرة**، الآية ٨٢.
(٤) سورة **الفتح**، الآية ٤.
(٥) سورة **الأنفال**، الآية ٢.
(٦) سورة **يوسف**، الآية ١٠٦.
(٧) سورة **الأنفال**، الآية ٤.
(٨) انظر أيضًا: سورة **النساء**، الآيتان ٩٥ و٩٦؛ سورة **التوبة**، الآية ٢٠؛ سورة **الحديد**، الآية ١٠.

انطلاقًا من أنّ الإيمان بالله الواحد منشأٌ للإيمان بسائر الأمور، يتّضح أنّ التوحيد الكامل هو أعلى درجات الإيمان، وهو مضافًا إلى التوحيد في الخالقيّة (الله هو الخالق الوحيد)، والتوحيد في الربوبية التكوينية والتشريعية (الله سبحانه هو الرب الوحيد والمشرّع الوحيد)، والتوحيد في العبوديّة (لا نعبد إلا الله) ينضوي على التوحيد في الاستعانة (لا نستعين بغير الله)، والتوحيد في الخوف والرجاء (لا نخاف إلا من الله ولا نؤمّل غيره)، والتوحيد في الحبّ والرضا (لا نحبّ غير الله ونرضى بكلّ ما يفعله)، وهذا التوحيد الكامل هو منشأ أكمل الأعمال وأفضلها. لذا أجاب الإمام الصادق عليه السلام حين سأل عن أفضل الأعمال ما هي: «توحيدك لربك»[1].

---

(١) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٣، الصفحة ٨.

خلاصة الدرس

١- تعني الآثريّة ميل الإنسان الطبيعي إلى ذاته وإلى كمالاته، بحيث إنّه يشمل جميع الأفعال الاختياريّة التي منها يشمل الأفعال الإيثاريّة أيضًا.

٢- لا يمكن تحصيل بعض الكمالات الحقيقيّة للفرد، ككمال البذل والإيثار ومعونة المظلومين، إلّا من خلال الأفعال الإيثاريّة.

٣- يترجّح الجمع بين الإيثاريّة والآثريّة في الموارد التي يمكن فيها ذلك، والجمع بينهما هو نفس الجميعيّة.

٤- لا تنافي الإيثاريّة في كثيرٍ من الموارد الآثريّة الحقيقة؛ لأنّ النتائج الإيجابيّة من الإيثاريّة تعود بالنفع على الفاعل وتوجب له كمالًا حقيقيًّا.

٥- يمكن أن يقع التزاحم بين الإيثاريّة والآثريّة في الصورة التي يكون فيها تحصيل الكمال الخاصّ لنفسه يزاحم تحصيل الكمال للآخرين. وفي هذه الموارد يجب تقديم ما له قيمة بديلة.

٦- في حالة التساوي بين الإيثاريّة والآثريّة، وكان للفاعل حاجة ماسّة إلى أمرٍ وكانت حاجة الآخرين أيضًا ماسّة فالذي يتمتّع بالقيمة البديلة هو الإيثاريّة.

٧- لا قيمة بديلة للإيثاريّة في الموارد التي تزاحم الإيثاريّة فيها الكمال الحقيقي للإنسان. ولهذا، لا ينبغي الإفراط في ما كان من قبيل الإنفاق وغيره من الأفعال.

٨- يمتلك الإنسان ميلًا داخليًا إلى خالقه، والأعمال ذات النزعة الإلهيّة تتحقق عمليًّا في إطار الآثريّة الطبيعيّة.

٩- تعني النزعة الإلهيّة الإتيان بالفعل بدافعٍ إلهي؛ أي: بنيّة التقرّب إلى الله ونيل رضاه.

١٠- يمكن القيام بجميع الأعمال الحسنة بدافع إلهي، ومن خلال ذلك يمكن الوصول إلى أعلى الكمالات الإنسانيّة.

١١- لا تزاحم الآثريّة الحقيقة النزعةَ الإلهيّة بل هي عينها؛ أمّا الآثريّة بمعناها الرائج فإنّها في حالة كونها مزاحمة للنزعة الإلهيّة منافية للقيم.

١٢- يمكننا تحديد القيمة الأخلاقيّة عقلًا في كلّ موردٍ يمكننا فيه إقامة استدلال عقلي على أنّ الفعل يوجب التقرّب إلى الله أو البعد عنه.

١٣- في الموارد التي لا يمكننا فيها الوقوف على جميع نتائج الفعل وآثاره يجب اللجوء إلى الوحي لمعرفة قيمة الفعل.

١٤- في الموارد التي تكون فيه قيمة الفعل تابعة لنتائجه الخاضعة للتجربة يمكن تحديد قيمته من خلال التجربة.

١٥- الإيمان بالمعاد من الشروط الضروريّة للوصول إلى السعادة الأبديّة. ولهذا، فلا يمكن للشخص الذي لا يؤمن بالحياة بعد الموت أن يستفيد من الأفعال الاختياريّة للوصول إلى السعادة الأبديّة.

١٦- ومن الشروط الضروريّة للوصول إلى السعادة الأبديّة الإيمان بالدين الحقّ وبنبيّه؛ لأنّه لا يمكن التعرّف على الأعمال اللازمة للوصول إلى السعادة الأبديّة إلّا من خلاله فقط.

١٧- الإيمان بالله سبحانه مقدّمة للإيمان بالدِّين الحقّ؛ مضافًا إلى أنّه بدون هذا الإيمان لا يمكن تحصيل النتائج الأخرويّة للأفعال المشروطة بقصد القربة.

١٨- على الرغم من عدم التساوي في قيم أفعال الذين لم يؤمنوا عن تقصير، لكنّ هذه الأفعال لا يمكن أن تحقّق السعادة الأبديّة، كما أنّ أفعال الكفّار والمشركين والمنافقين التي يكون ظاهرها حسنة لا يمكن أن تكون سببًا في انعتاقهم من الشقاء الأبدي، على الرغم من أنّها قد تؤدّي النتائج الدنيويّة المطلوبة من ورائها، أو أنّها قد تكون سببًا في تخفيف العذاب الأخرويّ.

١٩- للإيمان مراتب مختلفة، وهو يوجب السعادة الأبديّة في حال تلازمه مع العمل الصالح.

٢٠- التوحيد الكامل أعلى مراتب الإيمان، وهو ينضوي على التوحيد في الاستعانة، والخوف، والرجاء، والمحبّة، والرضا، مضافًا إلى التوحيد في الخالقيّة، والربوبيّة، والتكوينيّة، والتشريعيّة، وفي العبوديّة. وهو المنشأ لأفضل الأعمال الصالحة.

الأسئلة

١- ما هو المعنى الذي تكون فيه الآثريّة أمرًا طبيعيًّا بحيث إنّه لا محيص عنها؟

٢- وضّح من خلال أمثلة متعدّدة المرجّح في حالات تزاحم الإيثاريّة مع الآثريّة.

٣- في الظروف المتشابهة التي تكون فيها للفاعل حاجة ماسّة لأمرٍ وتكون حاجة الآخرين إليه أيضًا ماسّة، ما السبب في تمتّع الإيثاريّة بالقيمة البديلة؟

٤- كيف يمكن للإيثاريّة أن تزاحم الكمال الحقيقي للإنسان؟ بيّن الوظيفة الأخلاقيّة في هذه الموارد مستعينًا بالمثال.

٥- ما هي الموارد التي تترجّح فيها الجميعيّة؟

٦- ما معنى النزعة الإلهيّة؟

٧- هل تتحقّق النزعة الإلهيّة أيضًا في إطار الآثريّة؟ بيّن ذلك.

٨- بيّن علاقة الآثريّة بالنزعة الإلهيّة محدّدًا الوظيفة في موارد تزاحمهما.

٩- حدّد الموارد التي يمكن فيها لكلٍّ من العقل والوحي والتجربة تحديد قيمة الأفعال.

١٠-ما الموجب لضرورة الإيمان بأصول الدين الإسلامي تحقيقًا للسعادة الأبديّة؟

١١- بالالتفات إلى شرطيّة الإيمان من أجل الوصول إلى السعادة الأبديّة، هل تكون قيمة أفعال غير المؤمنين متساوية فيما بينها؟ بيّن ذلك.

١٢- إضافةً إلى الإيمان ما هي الأمور الضروريّة من أجل الوصول إلى السعادة الأبديّة؟

١٣- ماذا يشمل التوحيد الكامل الذي يعدّ أعلى درجات الإيمان؟

١٤- ما هي العلاقة بين الإيثاريّة والآثريّة المتصيّدة من الآية الكريمة التالية: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾[1]؟

١٥- هل تتنافى الآية التالية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ﴾[2] مع وظيفة هداية الآخرين؟ بيّن ذلك.

١٦- ابحث الحالات المختلفة لقيمة الإنفاق والإيثاريّة وعلاقتهما بالآثريّة على ضوء الآيات ٢٦١ إلى ٢٧٤ من سورة البقرة.

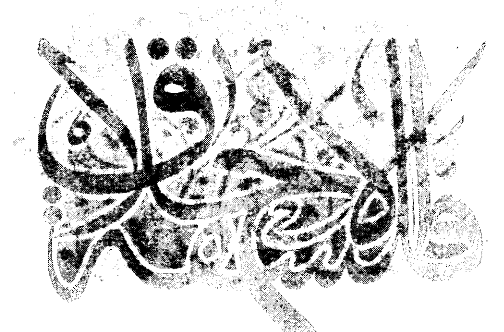
---

(١) سورة الإسراء، الآية ٧.

(٢) سورة المائدة، الآية ١٠٥.

مصادر لمزيد من الاطلاع

- مرتضى مطهري، **مجموعة الآثار**، صدرا، طهران، قم، ١٣٨٧، الجزء ٢٦ (**آشنايى با قرآن**)، الصفحات ٤٧٩ إلى ٥٠٣.
- محمد تقي مصباح اليزدي، **اخلاق در قرآن**، مؤسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى قدس سره، قم، ١٣٧٦، الجزء ١، الصفحات ١١١ إلى ١٥٩.

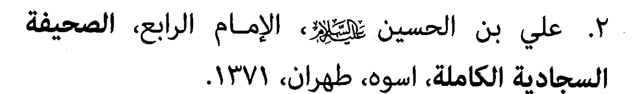


المصادر

ألف) الكتب الفارسية والعربية



١. **القرآن الكريم.**



٢. علي بن الحسين عليه السلام، الإمام الرابع، **الصحيفة السجادية الكاملة**، اسوه، طهران، ١٣٧١.

٣. آير، آلفرد جولز، **زبان، حقيقت و منطق**، ترجمة منوشهر بزرگمهر، طهران، دانشگاه صنعتي شريف، ١٣٥٦.

٤. ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، **من لا يحضره الفقيه**، قم، دفتر انتشارات اسلامى، الطبعة ٣، ١٤١٣ق.

٥. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، **الإشارات و التنبيهات** (مع الشرح للمحقق الطوسي)، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥.

٦. ـــــــ، **الشفاء: الإلهيات**، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمي المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.

٧. ـــــــ ، **النفس من كتاب الشفاء**، تحقيق حسن حسن زاده آملي، قم، مكتب الإعلام الاسلامي، مركز النشر الاسلامي، ١٣٧٥.

٨. ابـن طـاووس، علي بن موسى، **الإقبال بالأعمال الحسنة** (٣ مجلدات)، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٦.

٩. ابن مسكويه، أحمد بن محمد، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، تحقيق عماد هلالي، قم، طليعة النور، ١٤٢٦ق.

١٠. اتكينسون، آر. اف.، **درآمدى به فلسفه اخلاق**، ترجمة سهراب علوي نيا، طهران، مركز ترجمه و نشر كتاب، ١٣٧٠.

١١. أرسطو، **اخلاق نيكوماخوس**، ترجمة محمد حسن لطفي تبريزي، طهران، طرح نو، ١٣٧٨.

١٢. الأشعري، علي بن إسماعيل، **اللمع في الـرد على أهل الزيغ والبدع**، المكتبة الازهرية للتراث.

١٣. أفلاطون، **دوره كامل آثار افلاطون**، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، خوارزمي، ١٣٨٠.

١٤. باربور، إيان، **علم ودين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢.

١٥. بدوي، عبد الرحمن، **الأخلاق النظرية**، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة ٢، ١٩٧٦م.

١٦. برييه، إميل، **تاريخ فلسفه**، ترجمة علي مراد داودي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة ٢، ١٣٧٤.

١٧. بكر، لارنس سي. (المُعِدّ)، **تاريخ فلسفه اخلاق غرب**، ترجمة: مجموعة مترجمين، قم، مؤسسة آموزشي وپژوهشي امام خمينى قدس سره، ١٣٧٨.

١٨. بلخي الرومي (مولوي)، جلال الدين محمد، **مثنوى معنوى**، طهران، ارمغان، ١٣٨۴.

١٩. البهائي (الشيخ)، محمد بن حسين، **مفتاح الفلاح**، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ق.

٢٠. التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد، **غرر الحكم ودرر الكلم**، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٦٦.

٢١. جـوادي، محسن، **مسأله بايد و هست: بحثى در رابطه ارزش وواقع**، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٧٥.

٢٢. الحائري اليزدي، مهدي، **كاوشهاى عقل عملى (فلسفة أخلاق)**، طهران، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦١.

٢٣. الحر العاملي، محمد بن الحسن، **وسائل الشيعة**، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ق.

٢٤. حسيني قلعه بهمن، أكبر، **واقع‌گرايي اخلاقي در نيمة دوم قرن**

بيستم، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس‌سره، ۱۳۸۳.

۲۵. دوركايم، إميل، **فلسفه و جامعهشناسى**، ترجمة فرحناز خمسئي، طهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالى، ۱۳۶۰.

۲۶. راسل، برتراند، **تاريخ فلسفه غرب**، ترجمة نجف دريابندري، طهران، كتاب پرواز، الطبعة ٦، ۱۳۷۳.

۲۷. رجبي، محمود، **انسانشناسى**، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس‌سره، ۱۳۸۰.

۲۸. زيادة، معن (رئيس التحرير)، **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ۱۹۸۸م.

۲۹. السبحاني، جعفر، **حسن و قبح عقلى**، مساعدة: علي الرباني الگلبايگاني، طهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، الطبعة ۳، ۱۳۷۷.

۳۰. السيد الرضي، محمد بن الحسين، **نهج البلاغة**، تحقيق صبحي صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.

۳۱. شبّر، عبدالله، **الأخلاق**، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٣٧٤.

۳۲. الشيرازي، صدرالدين محمد بن إبراهيم، **الحكمة المتعالية في**

الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة الثالثة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٩٨١م.

٣٣. الشيرواني، علي، **اخلاق اسلامى و مبانى نظرى آن**، قم، دار الفكر، ١٣٧٩.

٣٤. ــــــ ، **فرااخلاق**، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشة اسلامى، ١٣٧٦.

٣٥. صانعي درة بيدي، منوشهر، **فلسفه اخلاق در تفكر غرب**، طهران، دانشگاه شهيد بهشتي، ١٣٦٨.

٣٦. الطباطبايي، السيد محمد حسين، **اصول فلسفه و روش رئاليسم**، طهران و قم، صدرا، ١٣٧٤.

٣٧. ــــــ ، **الميزان في تفسير القرآن**، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة ٣، ١٣٩٧ق.

٣٨. ــــــ ، **ترجمة تفسير الميزان**، ترجمة السيد محمد باقر الموسوي الهمداني، قم، دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٦٣.

٣٩. الطبرسي، احمد بن علي، **الاحتجاج على أهل اللجاج**، مشهد، نشر مرتضى، ١٤٠٣ق.

٤٠. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، **اخلاق ناصرى**، تصحيح و توضيح مجتبي مينوي و علي رضا حيدري، طهران، خوارزمي، ١٣٦٤.

٤١. العاملي الكفعمي، ابراهيم بن علي، **البلد الأمين والدرع الحصين**، الطبعة الحجرية.

٤٢. عبداللهي، مهدي، **كمال نهايى انسان و راه تحصيل آن از ديدگاه فيلسوفان اسلامى**، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس سره، ١٣٩٠.

٤٣. عبوديت، عبدالرسول و مجتبي مصباح، **مباني انديشة اسلامى ٢ (خداشناسي)**، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس سره، ١٣٩٧.

٤٤. فتحعلي، محمود، **تساهل و تسامح اخلاقي، ديني، سياسي**، قم، مؤسسة فرهنگي طه، ١٣٧٨.

٤٥. فرانكنا، ويليام كِي.، **فلسفه اخلاق**، ترجمة هادي صادقي، قم، مؤسسة فرهنگي طه، ١٣٧٦.

٤٦. فيض كاشاني، محمد بن شاه‌مرتضي، **المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء**، تصحيح و تعليق علي‌اكبر غفاري، قم، دفتر نشر اسلامى، الطبعة ٤، ١٤١٧ق.

٤٧. ـــــــــ ، **الحقائق في محاسن الأخلاق وقرة العيون في المعارف و الحكم و مصباح الأنظار**، تحقيق وتذييل ابراهيم ميانجي، طهران، المكتبة الاسلامية، ١٣٧٨ق.

٤٨. كاپلستون، فردريک، **تاريخ فلسفه**، ج ١ (يونان و روم)، ترجمة

سيدجلال الدين مجتبوي، طهران، انتشارات علمى و فرهنگى، الطبعة ٢، ١٣٦٨.

٤٩. ــــــ ، **تاريخ فلسفه**، ج ٥ (فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم)، ترجمة امير جلال الدين اعلم، طهران، انتشارات علمى و فرهنگى و سروش، الطبعة ٢، ١٣٧٠.

٥٠. ــــــ ، **تاريخ فلسفه**، ج ٧ (از فيشته تا نيتشه)، ترجمة داريوش آشوري، طهران، انتشارات علمى و فرهنگى و سروش، الطبعة ٢، ١٣٦٧.

٥١. ــــــ ، **تاريخ فلسفه**، ج ٨ (از بنتام تا راسل)، ترجمة بهاءالدين خرمشاهي، طهران، انتشارات علمى و فرهنگى و سروش، ١٣٧٠.

٥٢. كانت، ايمانوئل، **بنياد مابعد الطبيعة اخلاق**، ترجمة حميد عنايت و علي قيصري، طهران، خوارزمي، ١٣٦٩.

٥٣. كرسون، آنــدره، **فلاسفة بــزرگ**، ترجمة كاظم عمادي، طهران، انتشارات صفيعليشاه، الطبعة ٤، ١٣٦٣.

٥٤. كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، بيروت، دار القلم، [بيتا].

٥٥. كليني، محمد بن يعقوب، **الكافي**، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة ٤، ١٣٦٥.

٥٦. گاتري، دبليو. كي. سي.، **تاريخ فلسفه يونان**، ترجمة حسن فتحي، طهران، فكر روز، ١٣٧٥.



٥٧. لاهيجي، عبدالرزاق، **گوهر مراد**، طهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٧٢.

٥٨. مجلسي، محمدباقر، **بحار الأنوار**، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.

٥٩. المحدث النوري، ميرزاحسين، **مستدرک الوسائل**، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٨ق.

٦٠. محمدرضايي، محمد، **تبيين و نقد فلسفه اخلاق كانت**، قم، دفتر تبليغات اسلامی، ١٣٧٩.

٦١. مدرسي، سيدمحمدرضا، **فلسفه اخلاق**، طهران، سروش، ١٣٧٦.

٦٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، **اخلاق در قرآن**، ج ١، تحقيق و نگارش محمدحسين اسكندري، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس سره، ١٣٧٦.

٦٣. ـــــــ ، **آموزش فلسفه**، ج ١، طهران، شركت چاپ و نشر بين‌الملل، الطبعة ٢، ١٣٧٩.

٦٤. ـــــــ ، **به سوي او**، تحقيق و ويرايش محمدمهدي نادري، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس سره، ١٣٨٢.

٦٥. ـــــــ ، **به سوي خودسازي**، نگارش كريم سبحاني، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس سره، ١٣٨٠.

٦٦. ـــــــ ، **پيشنيازهاي مديريت اسلامی**، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس سره، ١٣٧٦.

٦٧. ـــــــ ، **خودشناسي براي خودسازي**، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس‌سره، الطبعة ٧، ١٣٨١.

٦٨. ـــــــ ، **دروس فلسفه اخلاق**، طهران، اطلاعات، ١٣٧٤.

٦٩. ـــــــ ، **فلسفه اخلاق**، تحقيق و نگارش احمدحسين شريفي، طهران، چاپ و نشر بينالملل، ١٣٨١.

٧٠. ـــــــ ، **معارف قرآن ١ - ٣ (خداشناسي، كيهانشناسي، انسانشناسي)**، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس‌سره، الطبعة ٢، ١٣٧٨.

٧١. ـــــــ ، **نقد و بررسي مكاتب اخلاقي**، تحقيق و نگارش احمدحسين شريفي، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس‌سره، ١٣٨٤.

٧٢. مصباح، مجتبى و عبدالله محمدي، **مباني انديشة اسلامى ١ (معرفت‌شناسي)**، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس‌سره، ١٣٩٧.

٧٣. مصباح، مجتبى، **بنياد اخلاق**، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس‌سره، ١٣٩٢.

٧٤. مطهري، مرتضي، **مجموعه‌آثار**، طهران و قم، صدرا، ١٣٦٨.

٧٥. معلمي، حسن، **مباني اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامى**، طهران، مؤسسة فرهنگي دانش و انديشة معاصر، ١٣٨٠.

٧٦. مغنيه، محمدجواد، **فلسفه اخلاق در اسلام**، ترجمة دفتر تحقيقات و انتشارات بدر، طهران، بدر، ١٣٦١.

٧٧. مك‌ناوتن، ديويد، **بصيرت اخلاقي**، ترجمة محمود فتحعلي، قم، مؤسسة آموزشي و پژوهشي امام خمينى قدس‌سره، ١٣٨٠.

٧٨. مور، جورج ادوارد، **اخلاق**، ترجمة اسماعيل سعادت، طهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٦.

٧٩. ناس، جون بي.، **تاريخ جامع اديان**، ترجمة علياصغر حكمت، طهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، الطبعة ٥، ١٣٧٠.

٨٠. نراقي، محمد مهدي، **جامع السعادات**، تصحيح محمد كلانتر، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة ٤،]بي‌تا[.

٨١. نيتشه، فردريك فيلهلم، **تبارشناسى اخـلاق**، ترجمة داريـوش آشوري، طهران، آگاه، ١٣٧٧.

٨٢. ــــــــ ، **خواست و اراده معطوف به قدرت**، ترجمة رؤيا منعم، طهران، مس، ١٣٧٨.

٨٣. ــــــــ ، **دجال**، ترجمة عبد العلي دستغيب، طهران، آگاه، ١٣٥٢.

٨٤. ــــــــ ، **فراسوي نيك و بد**، ترجمة داريوش آشوري، طهران، خوارزمي، ١٣٧٣.

٨٥. هيرودوت، **تاريخ هرودوت**، ترجمة غلام علي وحيد المازندراني، طهران، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٢.

٨٦. هيوم، ديفيد، **تاريخ طبيعى دين**، ترجمة حميد عنايت، طهران، خوارزمي، ١٣٥٦.

٨٧. فارنوك، ج.، **فلسفه اخلاق در قرن حاضر**، ترجمة و تعليقات صادق لاريجاني، طهران، مركز ترجمه و نشر كتاب، الطبعة ٢، ١٣٦٨.

٨٨. فارنوک، مري، **فلسفه اخلاق در قرن بيستم**، ترجمة وتعليق ابي القاسم فنايي، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٨٠.

٨٩. يالجن، مقداد، **الاتجاه الأخلاقي في الإسلام**، مصر، مكتبة الخانجي، ١٣٩٢ق.

ب) المقالات الفارسية

١. بويمن، لويس، «نقدي بر نسبيت اخلاقي»، ترجمة محمود فتح علي، **نقد و نظر**، العدد ١٣ - ١٤، شتاء ١٣٧٦ وربيع ١٣٧٧، الصفحات ٣٢٤ - ٣٤٣.

٢. روبيجِك، بول، «اخلاق نسبي است يا مطلق؟»، ترجمة سعيد عدالت نژاد، **نقد و نظر**، العدد ١٣ - ١٤، شتاء ١٣٧٦ و ربيع ١٣٧٧، الصفحات ٣٠٠ - ٣٢٣.

٣. سينجر، ماركوس جي.، «نگرش كلي به فلسفه اخلاق، مسائل، ديدگاه‌ها و رشته‌ها»، ترجمة حميد شهرياري، **معرفت**، العدد ١٥، شتاء ١٣٧٤، الصفحات ٤٧ - ٥٠.

٤. شمالي، محمد علي، «علم اخلاق و فلسفه اخلاق؛ تأملي دربارة حوزه‌هاي مختلف مطالعات اخلاقي»، **معرفت اخلاقی**، العدد ٣، صيف ١٣٨٩، الصفحات ٧ - ٢٦.

٥. فان دِث، جان و الينور اسكار بروج، «چيستي ارزش»، ترجمة اصغر افتخاري، **قبسات**، العدد ١٣، خريف ١٣٧٨، الصفحات ١١٠ - ١٢٥.

ج) المصادر الإنكليزية

1. Becker, Lawrence C. & Charlotte B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, 2nd edition, London & New York: Routledge, 2001.
2. Bunting, Harry, "A Single True Morality? Challenge of Relativism", in: David Archard (ed.), *Philosophy and Pluralism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
3. Craig, Edward, "Realism and Antirealism", in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, London & New York: Routledge, 1998.
4. Frazier, Robert L., "Intuitionism in Ethics", in: Edward Craig, (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, London & New York: Routledge, 1998.

5. Freeman, Samuel, "Contractarianism", in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, London & New York: Routledge, 1998.

6. Harman, Gilbert, *the Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

7. Harrison, Geoffery, "Relativism and Tolerance", in: Peter Laslet and James Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, New Haven: Yale University Press, 1979.

8. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, edited by Ernest C. Mossner, New York: Penguin Books, 1984.

9. Jordan, Jeff, "Concerning Moral Toleration", in: Mehdi Amin Razavi & David Ambuel (eds.), *Philosophy, Religion and the Question of Intolerance*, New York: State University of New York Press, 1997.

10. Kant, Immanuel, "Groundwork of the Metaphysic of Morals", tr. H. J. Paton, in: *The Moral Law*, London: Hutchinson University Library, 1972.

11. Moore, G. E., *Principia Ethica*, New York: Prometheus Books, 1988.

12. Pojman, Louis P., "Relativism", in: Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1996.

13. Pojman, Louis P., *Philosophy: the Quest for Truth*, University of Mississippi, Belmont: Wadfworth Publishing co., 1992.

14. Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy*, 2nd edition, New York: McGraw Hill, Inc., 1993.

15. Shomali, Mohammad A., *Ethical Relativism: an Analysis of the Foundations of Morality*, London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2001.

16. Wong, David, "Moral Relativism", in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, London and New York: Routledge, 1998.